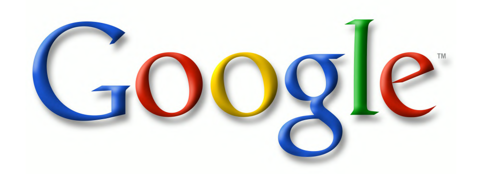
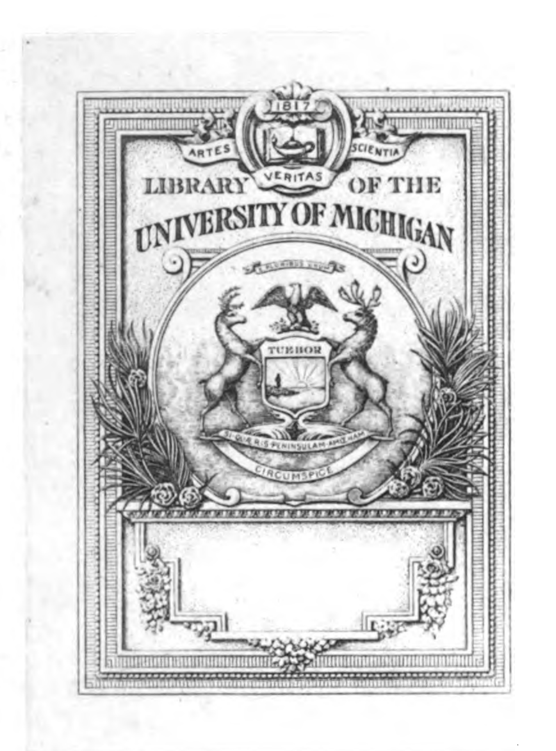
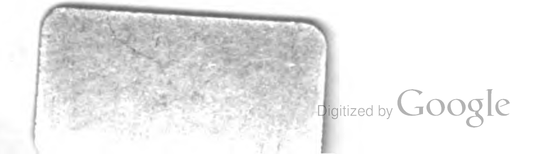



1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit

D. Carl Siegfried, D. Rudolf Seyerlen, D. Friedrich Nippold,
Mitgliedern der Theologischen Facultät in Jena,

und

anderen namhaften Gelehrten

herausgegeben

von

D. Adolf Hilgenfeld,
ordentl. Professor der Theologie in Jena.

Einundvierzigster Jahrgang.

Der neuen Folge sechster Jahrgang.

Leipzig,
O. R. Reisland.
1898.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

I.

War Israel in Ägypten? Und wie zog es in Kanaan ein?

Von

Friedrich Schiele,
Kgl. Seminarlehrer in Ottweiler.

In Kanaan ist, soweit wir aus zuverlässigen Quellen schöpfen können, nie ein Volk Israel, sondern sind nur einzelne Stämme eingezogen, die sich in späterer Zeit, als sie ansässig wurden, unter dem Namen Israel zu einem Volke consolidirten. Ist aber kein geeintes Volk in Kanaan ein-gezogen, so kann auch kein solches aus Ägypten ausgezogen sein. Denn es ist undenkbar, dass ein Volk, das sich schon irgendwie zu einem Verbande zusammengeschlossen hat, diese Einheit gerade dann aufgeben sollte, wenn es sie am notwendigsten braucht, beim erobernden Angriff. Dennoch ist es seit alten Zeiten unbestrittener Glaubenssatz in Israel: „Jahwe ist der Gott Israels von Ägypten her“ (vgl. Hosea 12). Sollte wirklich dies uralte cardinale Bekenntnis des Volkes zu Jahwe als dem Erretter aus Ägypten auf einem historischen Irrtum, einer grundlosen Sage, einer Verwechselung, einer Täuschung beruhen? Sollten nicht wenigstens wichtige Elemente des späteren Israel dort gewesen sein? Und welche? — So gestellt, ist die Frage noch offen, und es wird von dem Befunde des historischen Materials abhängen, ob und wie wir sie beantworten können.

Zunächst aber müssen wir dann (das ergiebt sich aus dem einleitend Angedeuteten) die Vorfrage genauer klar stellen: wie sind die später als Volk Israel geeinigten Stämme in Kanaan eingewandert?

I. Einwanderungen nomadisirender Beduinen in benachbartes Culturland gehören nun in jenen Ländern zu den häufigsten geschichtlichen Erscheinungen. In typischer Form kehren sie allezeit dort wieder, und ihr Verlauf erleidet nach der geringen Verschiedenheit in der jeweiligen politischen Constellation nur geringe Abwandlungen. Wenn wir nun nach diesem Schema uns auch die sogenannte israelitische Einwanderung vorstellen, so gewinnen wir etwa folgendes Bild:

Seit den gewaltigen Eroberungszügen des ägyptischen Königs Dhutmes III. (um 1500) gehörte Kanaan als tributpflichtiges Gebiet zum Lande der Pharaonen. In die Beziehungen zwischen beiden Ländern geben uns die Keilschriftbriefe einen deutlichen Einblick, welche um 1400 von palästinischen Fürsten und Scheichen an die Könige Amenophis III. und IV. gerichtet sind. (Sie sind vor 10 Jahren in Tell-el-Amarna ausgegraben.) Diese Thontafelbriefe zeigen eine bedeutende Lockerung der ägyptischen Herrschaft in Kanaan (Kinaḫi). Zwar ergehen sich die kanaanitischen Fürsten in Loyalitätsbeteuerungen und ersterben in Ehrfurcht vor dem fernen Könige. Aber im übrigen thun sie doch, was ihnen beliebt, erlauben sich die gröbsten Übergriffe in das Gebiet ihrer Nachbarn, und Friedensstörungen sind an der Tagesordnung. Gegenseitige Intriguen und Denunciationen gehören zum stets wiederkehrenden Inhalt der Correspondenz. In Ägypten fühlte man sich wohl nicht mehr mächtig genug, hier ordnend einzugreifen; und so lange die Tribute regelmässig gezahlt wurden, mochte es der Administration auch gleichgültig sein, wer sie bezahlte, und wie die Tributzahler sich untereinander betrugen.

Diese Zustände beginnender Auflösung waren für das Eindringen der benachbarten Beduinenstämme ausserordentlich günstig. So begegnen wir auch in den Briefen des

Königs Abdihiba von Urusalim (= Jerusalem. Der Ort hiess also früher nicht nur Jebus!) der Klage über solche Eindringlinge. Wenn ihm der Pharao nicht hilft — schreibt er —, so wird seine Stadt in die Hände der Ḫabiri fallen. Der Name Ḫabiri (der ausserordentlich an Hebräer erinnert) kommt zwar in den Briefen der anderen Fürsten nicht vor. Die Sachlage ist aber auch dort die gleiche. Es heisst auch dort ständig[1]: „Wenn der Pharao mir nicht hilft, so fällt meine Stadt in die Hände meiner F e i n d e", oder: „Mein Nachbar hat mir die und die Städte weggenommen, um sie meinen F e i n d e n auszuliefern." Das als „Feinde" übersetzte Wort (amelu GAS oder GAS.SA oder SA.GAS) ist in seiner Lesung noch unsicher, und es ist nicht unmöglich, dass auch hier statt „Feinde" der Name Ḫabiri zu lesen ist.

Diese Nomadenbanden machen also nicht nur die Grenzen, sondern auch die im Innern des Landes gelegenen Gebiete unsicher. Der Reichtum des Landes lockt sie zu Plünderungen, und die Uneinigkeit der Landesfürsten schützt sie vor gefährlicher Verfolgung. Ja, man ruft sie ins Land wie die Römer die Germanen, und der eine Fürst hetzt sie gegen den andern. Der genannte Abdihiba klagt, dass seine Feinde seine Stadt den Ḫabiri in die Hände spielen wollen. Ein anderer König, Namiawaza, hat sie sogar in sein Heer als Truppe aufgenommen, denn er schreibt: „Siehe, ich samt meinen Leuten, meinen Streitwagen, meinen Brüdern (= Stammesgenossen?), meinen a m e l u SA. G A S (s. o.) und meinen Sutî (= syrische Nomaden) werde mich den ägyptischen Truppen anschliessen."

Hiernach zu urteilen, bedurften die Eindringlinge gar keiner entscheidenden Eroberungskämpfe, um in den Besitz Kanaans zu kommen. Sondern das durch innere Kämpfe zerrissene, kraftlose Land saugt allmählich die benachbarten kraftvollen Nomadenstämme auf, die durch ihr Übergewicht

[1]) Vgl. für dies und das Folgende: **Hugo Winckler**, Geschichte Israels I. Leipzig 1895. S. 18 ff.

dann selbstverständlich die herrschende Bevölkerung werden. Ist es aber kein Eroberungszug, dem Kanaan zur Beute wird, so darf auch auf Grund des bis jetzt vorgeführten Materials nicht postulirt werden, dass die einwandernden Stämme unter sich schon vorher in Beziehungen gestanden, dass sie auch nur im weiteren Sinne ein Volk gewesen seien. Clan für Clan, Gens für Gens dringt ein, wird festgehalten, wird hierhin, wird dorthin verschlagen, der eine Stamm geht zwar unter, der andere aber behauptet sich doch mühsam, und der dritte erweitert durch beständige Plänkeleien unter den uneinigen Kananäern sein Gebiet: aber jeder für sich, höchstens einige Nachbarn gelegentlich in bald wieder gelockerter Verbindung. Zuerst werden die Waregebirge besiedelt, dann „steigt man herab zum Kampf“ und erobert die Dörfer, die Cultstätten, schliesslich die Städte.

Zu spät erkennen die Kanaaniter, dass sie die Geister, die sie riefen, nicht wieder los werden können. Erst jetzt, wo also die Invasion der Nomaden in vollem Gange, ja ihrem Ende nahe ist, wären dann die schweren Kämpfe anzusetzen, in denen die Entscheidung über die Herrschaft des Landes fällt. Erst unter dem Drucke dieser Gefahr consolidiren sich die vorher einander stammfremden Nomaden. Und erst mit dem Siege der Eindringlinge ist auch ihre Vereinigung zu einem Volke vollendete Thatsache.

II. Und doch bedarf diese Darstellung in einer wichtigen Sache durchgreifender Berichtigung.

Die Einwanderer sprachen dieselbe Sprache, wie die Kanaaniter, nur mit geringer mundartlicher Abweichung. Sie wurden in der Cultur von den Kanaanitern durchaus abhängig, denn sie gingen zum Ackerbau über. Es scheint deshalb nicht das geringste Hindernis vorzuliegen, dass sie sich in allen Stücken: in Sprache, Lebensweise, Gesittung und Religion völlig akklimatisirten.

Das ist aber in Bezug auf die Religion nicht geschehen. Jahwe hat stets im Gegensatz zu den Göttern Kanaans gestanden.

Zwar lassen sich die Beweise dafür häufen, dass die Nomaden ausserordentlich viel von der Religion der Ackerbauer angenommen haben. Die vorgefundenen Cultstätten Bet-El, Pnu-El, Machanaim, Sichem, Hebron wurden auch die Heiligtümer der Einwanderer. Die Sagen, die dort vom Gotte des Heiligtums erzählt wurden, nahm man an, und ihre Cultgebräuche adoptirte man. Ja, die Heroen der kanaanitischen Stämme sah man als die eigenen Stammväter an. In einer Liste der von Dhutmes III. besiegten Palästiner werden die Ortsnamen Jacob-El und Joseph-El genannt (die vollen Namen für die Verkürzungen Jacob und Joseph). Es gab also schon längst vor der Einwanderung des „Hauses Jacob“ und „Joseph“ zwei kanaanitische Stammheroen dieses Namens. Und selbst der Name Isra-El begegnet unter Merneptah (um 1320, dem sogenannten „Pharao des Auszugs“) schon im Westjordanlande. Wahrscheinlich ist also sogar der stolze Gesamtname des eingewanderten Herrenvolkes — kanaanitischen Ursprungs.

Aber trotzdem ist die Verschiedenheit von Kanaan den Eingewanderten stets rege bewusst gewesen und geblieben. Und das hatte seinen Grund in der trotz aller Entlehnung radicalen Verschiedenheit der Religion.

Was dies Anerkenntnis für durchgreifende Folgerungen nach sich zieht, müssen wir uns zunächst klar machen. Bestand eine dauernde religiöse Trennung zwischen Kanaanitern und Einwanderern, so müssen die Einwanderer schon längst vorher eine eigene Religion besessen haben. Hatten sie aber unter sich eine Religion, so waren sie auch ein Volk. Denn dass mehrere Nomadenstämme denselben Gott verehrten, ohne dadurch auch politisch geeint zu sein, ist in der semitischen Welt unerhört. Waren sie ein Volk, so kann auch die Einwanderung kein planloses, halb passives Einsickern einzelner Clans gewesen sein. Sondern ein Volk mit einem Gotte, geleitet von seinem Orakel, tritt erobernd auf mit einem gewaltigen aggressiven Anprall seiner Horden.

Diese Folgerungen sind unausweichlich. Wer also an

dem zuerst gezeichneten Bilde der hebräischen Invasion festhalten will, muss die Voraussetzung der Folgerungen bestreiten, muss die Behauptung widerlegen, dass die einwandernden Scharen schon vor der Einwanderung einen gemeinsamen Gott — Jahwe — verehrten. Da für diesen Standpunkt die Volkseinheit am Ende der Invasion, durch die Herrschaft David's, erst geschaffen wird, kann auch der Volksgott erst eine Schöpfung David's sein. Denn daran lässt sich allerdings nicht zweifeln, dass Volkseinheit und Volksgott Wechselbegriffe sind.

Man muss nun auf das Gewaltsamste mit dem historischen Material umgehen, das im Alten Testamente vorliegt, wenn man beweisen will, dass erst David die Jahwe-Religion eingeführt habe. Man muss das uralte Deboralied verstümmeln, in dem ein Kampf der Stämme Ephraim, Makir, Sebulon und Isaschar als Kampf Jahwe's geschildert wird Man muss die ganze ältere Sagengeschichte als tendenziös nach den Wünschen David's gefälscht nachweisen. Man muss die ganze Vorgeschichte David's und seiner Beziehungen zu Saul vorher kritisch vernichten. Es darf von David, um ihn für seine Rolle brauchbar zu machen, nichts übrig bleiben, als etwa ein Fürst von Kaleb, der sich Juda und Edom unterwirft, Moab tributpflichtig macht und nach dem Untergange der Dynastie Sauls die Herrschaft von dessen Reich Israel an sich reisst. Er selbst ist natürlich dann kein Israelit, wohl aber Jahweverehrer. Denn in dem (nicht-israelitischen!) Stamme Kaleb-Juda wird durch den Einfluss des nahverwandten Clans Kain der Sinai-Gott Jahwe angerufen. Dieser Gott erscheint nun David geeignet, der Volksgott seines neugeschaffenen Volkes zu werden, namentlich auch in Israel neu eingeführt zu werden. Da Jahwe ursprünglich Donnergott ist und ein kanaanitischer Gott Jahu ebenfalls als Gewittergott (wie Ramman und Addu) local schon verehrt wird, macht die Anknüpfung keine Schwierigkeiten. Jahwe ist aber auch aus inneren Gründen der Überlegene. Denn die alten Stammespriester hatten seinen Namen

gedeutet als: „Ich bin, der ich sein werde.“ Und unter diesem vergeistigten Begriff wird nun Jahwe der Gott Gesamt-Israels. Ganz ohne Zwang geht es gewiss bei seiner Einführung nicht ab. Aber viel ist wohl nicht nötig, denn die Herrlichkeit des neuen Gottes wird jetzt durch einen Strahlenkranz davidischer Legenden noch vermehrt. David muss von einem wahren Generalstab von Legenden-Erfindern, Dichtern, Genealogen und Historiographen umgeben gewesen sein. Dessen Aufgabe war erstens, die gesamten Stämme des neuen Reiches, inclusive Juda, von einem Stammvater, Jacob-Israel, abzuleiten. Alle Angehörigen der eben zusammengeschweissten Despotie sollten sich als Bluts-Brüder fühlen lernen. Dann mussten sie aber zweitens auch gemeinsame Schicksale durchgemacht haben; und indem man das Land Musri am Sinai, in welchem einige Südstämme früher gewohnt hatten, mit Musri-Ägypten (= Misraim) verwechselte, erfand man die Sage von dem gemeinsamen ägyptischen Aufenthalt Israels, von der Befreiung, vom Wüstenzug und der gemeinsamen Eroberung des verheissenen Landes. Alle die Kämpfe um das Land, namentlich die der Israel-Stämme, die bisher von Jahwe nichts wussten, mussten nun drittens als Kämpfe und Siege Jahwe's dargestellt und die schon vorhandenen Erzählungen davon entsprechend umgefärbt werden. Als Nationalheiligtum schuf sich David viertens durch frommen Betrug die Lade Jahwe's — eine Reliquie von freilich zweifelhafter Herkunft. Und um seine Ansprüche auf die Nordstämme ins „rechte“ Licht zu setzen, ward fünftens die Legende von seiner Jugendzeit am Hofe Saul's und seiner Freundschaft mit Jonathan frei gedichtet. David's Hofdichter waren bei dieser fünffachen Arbeit so fleissig, so geschickt und so erfolgreich, dass, als eine Generation nach seinem Tode schon sein Reich wieder auseinander fiel, dennoch die ganze tendenziöse Einheitslegende von Israeliten wie Judäern voll weiter geglaubt wurde.

Diese Darstellung — die durchaus kein frei ad hoc erfundenes Phantasiebild mit Übertreibung der Consequenzen,

ist, sondern ihr Vorbild an den Ansichten eines namhaften Historikers (H. Winckler's) hat — diese Darstellung zeigt schon, dass wir im wesentlichen an der Ursprünglichkeit der Jahwe-Religion festhalten und danach auch das zuerst entworfene Bild von der hebräischen Einwanderung trotz des eingestandenen Mangels an glaubwürdigen Geschichtsquellen berichtigen müssen.

III. Forschen wir nun dem Ursprunge der Volkseinheit nach, so müssen wir die Spuren der Jahwe-Religion verfolgen. Und diese Spuren führen uns in der alttestamentlichen Überlieferung immer wieder auf einen Mann: Mose und auf ein Ereignis: Mose hat mit Hülfe Jahwe's sein Volk von ägyptischer Unterdrückung befreit.

Es kann nun allerdings keinem Zweifel unterliegen, dass das befreite Volk des Mose sich seinem Umfange nach bei weitem nicht mit den in Kanaan später eindringenden, im Namen Jahwe's kämpfenden Hebräern deckt. Nur das kann in Erwägung gezogen werden, ob das Mose-Volk bei der Invasion eine führende Stellung eingenommen hat, und ob vielleicht sogar der Antrieb zur Einwanderung und zum Kampfe im Namen Jahwe's von ihm ausgegangen ist.

Wer war nun dieses Mose-Volk? Die spätere Sage erzählt, dass die Brüder den Joseph nach Ägypten verkauft haben. Sollte damit gesagt sein, dass nur die Joseph-Stämme die ägyptische Bedrückung erlitten haben? Wohl kaum[1]).

---

[1]) Wenn, wie Wellhausen und Stade annehmen, Lea wohl nie, wahrscheinlich aber Rahel (als Mutterstamm Josephs) in Ägypten war, so müsste auch der Volksbefreier ein Rahelit gewesen sein. Isaschar wurde vor Kanaan errettet durch den Isaschariten Barak, Manasse vor Midjan durch den Manassiten Jerubbaal, Benjamin vor den Philistern durch den Benjaminiten Saul — und der Levit Mose sollte nicht Levi (= Lea) befreit haben? Für Lea und Rahel ist aber in Ägypten kaum Platz gewesen.

Dass trotzdem die Erinnerung an den ägyptischen Aufenthalt später leicht an Joseph angeknüpft werden konnte, werden wir weiter unten klarzustellen suchen.

Denn wir sahen schon, dass Joseph ein in Kanaan einheimischer Name ist. Dass aber ein Stamm, der als einer der jüngsten erst in Kanaan sich zusammengeschlossen hat, diese historischen Erinnerungen an eine viel weiter zurückliegende Vorzeit bewahrt haben sollte, ist nicht anzunehmen. So kann man diese Sage nur allenfalls als eine dunkle Reminiscenz daran verstehen, dass nicht das ganze spätere Volk, sondern nur einzelne Stämme an Ägypten „verkauft" waren.

Weiter führt uns eine andere Erwägung. Mose war aus dem Stamme Levi. So ist wohl nicht zu bezweifeln, dass mindestens dieser kriegerische und wilde Stamm in Abhängigkeit von Ägypten geraten war. Es ist aber unwahrscheinlich, dass sich später die Sage von einer gemeinsamen ägyptischen Unterdrückung verbreitet haben sollte, wenn nur ein Stamm davon betroffen war. Levi wird also Genossen gehabt haben. Nun kommt zu dem Gentilicium Levi noch der Stammname Lea vor (vgl. Stade, G.V.J. S. 146). Im späteren System gilt „Lea" als Mutter von Ruben, Simeon, (Levi), Juda, Isaschar und Sebulon. Das bedeutet doch, dass diese fünf Stämme mit dem alten Stamm Levi (= Lea) in besonders naher Beziehung standen — wenn nicht für alle fünf, so doch zweifellos für einige; denn auch aus genealogischer Künstelei oder Tendenz könnten ein paar Namen hier eingeschoben sein. Vor allem hat der Stamm Levi mit Simeon gemeinsame Schicksale gehabt. Und vielleicht lässt sich auch der Zug der Josephssage, dass Simeon in Ägypten gefesselt zurückblieb, dahin deuten, dass wenigstens dieser Stamm mit Levi das Loos der Unterdrückung teilte.

Nach dem Priestercodex waren die „Kinder Israel" im Lande Ramses, der fettesten Provinz Ägyptens, angesiedelt. Nach dem Elohisten wohnten sie in der Landeshauptstadt. Das ist beides undenkbar. Glaubwürdig dagegen erscheint die Erzählung des Jahwisten, dass sie als Schafhirten im Lande Gosen wohnten. Gosen reicht von der Grenze Ägyptens bis gegen Palästina. „Und die an das Ackerland Ägyptens angrenzende Steppe ist wie das Weideland des

Delta von jeher im Besitze von Nomaden gewesen und ist es noch heute[1])." Dort also haben wir die alten Leastämme zu suchen. Gegen Beunruhigung durch räuberische Beduinen hatten sich hier die Ägypter durch eine Grenzmauer geschützt, welche vom Nil beim alten Bubastis über Tell-el-Kebir durch das Wadi Tumilat nach Ismailia führte. Bis Ismailia reichte damals von Süden her der Meerbusen von Suez, das flache Schilfmeer, dessen Reste heute die Bitter-Seen und der Timsah-See bei Ismailia sind. Wer Ägypten verliess, musste also erst die Schutzmauer (und einen Nilkanal) im Wadi Tumilat passieren und dann entweder die schmale Landenge südlich des Ballah-Sees bei Ismailia oder die gleichfalls befestigte, nördlich davon, bei Pelusium überschreiten.

Die Leastämme standen wohl in einem Schutzverhältnisse zu den Ägyptern, und, wie wir es aus dem Papyrus Anastasi von edomitischen Nomaden wissen, werden auch sie die Erlaubnis gehabt haben, die Grenzbefestigung zu überschreiten und ihre Herden auch auf den südlicher gelegenen Triften zu weiden. Wenn aber die Ägypter nun ihrerseits für Schutz und Weideerlaubnis erhebliche Gegenleistungen verlangt haben, so muss es zu Conflicten gekommen sein. „Nomaden werden dazu geneigt sein, jede Anordnung, die in ihre aus viel Müssiggang bestehende Lebensweise eingreift, als Bedrückung aufzufassen." „Die Nomaden Gosens mussten sich schon bedrückt fühlen, sobald sie von der ägyptischen Obrigkeit wie ägyptische Unterthanen behandelt wurden" (Stade, a. a. O. S. 3). Wie aber gar, wenn unter ihnen, wie unter seinen anderen Unterthanen, der Pharao Fröhner aushob, um seine Bauten zu vollenden! So erzählt die Überlieferung des Jehovisten (JE) Exod. 1, 11, dass die Israeliten die Vorratsstädte Pithom und Ramses haben bauen

[1]) Stade, Die Entstehung des Volkes Israel. Beilage zur Allg. Zeitg. 1897, Nr. 152, S. 2.

müssen. Und in der That hat um jene Zeit (wenn nicht der Aufenthalt der Leastämme zeitlich weiter zurückliegt) Ramses II. (ca. 1350) in Sukkoth die genannte Grenzfeste Pithom gebaut. Aber mögen nun solche oder ähnliche Anforderungen von den Ägyptern gestellt sein, genug, dass man sie als unerträgliche Bedrückung empfand, und dass namentlich die innerhalb der Grenzbefestigung und in ihrer Nähe nomadisirenden Stämme nicht wussten, wie sie dieser Bedrückung sich erwehren sollten.

Da erschien als Retter in der Not der Levit Mose, der Gesandte Jahwe's.

IV. Nach der biblischen Überlieferung hat Mose schon als junger Mann versucht, sein Volk aus der stumpfen Thatenlosigkeit aufzurütteln. Aber es misslang ihm, und als er sich zu Gewaltthat fortreissen liess (Ex. 2, 11 ff.), musste er vor den eigenen Volksgenossen fliehen. Wenn sich darin eine geschichtliche Erinnerung birgt (und es liegt kein Anlass vor, das für unmöglich zu halten), so zeigt hier das Schicksal des Mose eine interessante historische Parallele zu dem des Mohammed. Freunde und Verwandte verliess er, den Stammesverband gab er auf: ausgestossen, rechtlos, schutzlos, ein verlorener Mann! Aber wie Mohammed nach der Hedschra in Medina neuen Anschluss gewann, in welchem er seine Pläne zur That reifen lassen konnte, so fand auch Mose in der Fremde nicht nur Aufnahme und Schutz, sondern vor allem neuen Antrieb und kraftvolle Unterstützung zum Gelingen seines Befreiungswerkes.

Er ward aufgenommen in das Haus eines Jahwe-Priesters, so erzählt die Sage weiter, und lässt deutlich erkennen, dass Mose so wenig, wie sein Volk, vordem von Jahwe schon Kunde hatte. Der Name dieses Priesters, dessen Tochter Zippora Moses nach der Sage heiratete, wird in der Bibel bald Reguel, bald Jethro, bald Chobab genannt. Er soll Midjaniter gewesen sein, aber auch Keniter, und schliesslich

ist auch Reguel [1]) eigentlich kein Einzel-, sondern ein Stammesname. Diese widersprechenden Angaben (die sich ja in nichts Wesentlichem widersprechen) lassen als geschichtlichen Kern erkennen, dass Mose Anschluss und Einfluss gewann an einer Cultus- und Orakelstätte Jahwe's im Stammgebiete der Keniter (Midjan ist öfter die allgemeine Bezeichnung der dort schweifenden Horden; so konnten leicht Glieder des Stammes Kain als Midjaniter bezeichnet werden). Diese Cultstätte war vermutlich der Sinai, den wir aber wohl nicht auf der heutigen Sinaihalbinsel, sondern nordöstlich vom älanitischen Meerbusen beim Gebirge Seir im Hinterlande von Edom zu suchen haben. Jahwe war der „Bergbaal vom Sinai" (Stade, a. a. O. S. 4), der Stammgott des dort wohnenden Kain, der als Stammmarke am Körper ein auffallendes Jahwe-Mal, das Kainszeichen (Gen. 4, 16) trug. Und wenn ausser Kain noch mehrere Stämme Jahwe's Orakel dort befragten und an seinem Culte teilnahmen, so war Jahwe auch der Bundesgott einer Conföderation von Stämmen. Denn Cultgemeinschaft ohne politische Verbindung ist undenkbar.

Die Folge der Ereignisse macht es nun sehr wahrscheinlich, dass dieses Jahwe-Orakel solche cultische und politische Centralstelle war. Welcher Art aber waren die Orakel, die hier gegeben wurden?

In David's Geschichte hören wir oft, dass er Jahwe befragt. Seine Fragen lauten: „Soll ich hinziehen und die Philister schlagen?" oder „Werden die Leute von Kegila mich ausliefern?" oder: „Soll ich in eine der Städte Judas ziehen?" Ähnlich werden die Keniter und ihre Bundesgenossen gefragt haben: „Sollen wir nach Kanaan einen Raubzug machen? Werden wir diese Stadt gewinnen, sollen

---

[1]) Wenn Regu-El dem Re'u-El (= El-roi Gen. 16, 13) gleichzusetzen wäre, und dieser Name als die ältere, theophore Form für Re'u-Ben angesehen werden müsste, so würde aus dieser uralten Beziehung Reguel-Rubens zu Jahwe sein Anspruch auf Erstgeburt unter den Jahwestämmen begreiflich.

wir jene zerstören, mit noch einer einen Bund schliessen? Wer von uns soll zuerst gegen die Kanaaniter ziehen und mit ihnen kämpfen?“ (Ri 1, 1). Gerade um Kanaan, das nach unserer früheren Schilderung diesen Beduinen zum Plündern so günstig lag, und dessen Ackerbau für die Wüstensöhne das nötige Brotkorn lieferte, muss es sich damals in den Orakeln immer wieder gehandelt haben. Die Zerrissenheit Kanaans gab den von Jahwe angeratenen Unternehmungen Erfolg, und so musste das Ansehen des Orakels blühen, so lange es in Kanaan etwas zu holen gab. Die einzelnen Orakel wurden natürlich nicht planlos gegeben, die Expeditionen wurden nach den schwachen Stellen des Landes gelenkt, und ein Zwist der plündernden Stämme untereinander wurde durch geschickte Verteilung und Direction vermieden. Wir wissen aus historischer Zeit, wie segensreich in dieser Beziehung das Orakel von Delphi, die cultische und politische Centralstelle Griechenlands, gewirkt hat, als es die griechische Colonisation dirigirte.

Dass Mose auf solches Orakel Einfluss gewann und dessen Unterstützung sich sicherte, verhiess seinem Unternehmen den glücklichsten Ausgang. Er konnte nun das Schicksal seines Volkes in eine siegreiche Völkerbewegung einordnen und ihm mit der Befreiung zugleich die Aussicht auf lockende neue Wohnsitze in einem verheissenen Lande bringen.

So treffen wir ihn denn auch in Ägypten unter seinem Volke, gestützt auf die Macht des Sinai-Gottes Jahwe, mit der Aufforderung, das ägyptische Joch abzuwerfen, und mit der Verheissung, dass dieser Jahwe ihnen ein Erbteil im Lande Kanaan geben werde. (Ob dies Erbteil schon von vornherein als Siedelungsgebiet oder zunächst als Plünderungsgebiet gemeint ist, mag hier dahingestellt bleiben. Der spätere Aufenthalt des Volkes in Kades macht das letztere wahrscheinlich.) Die Rückkehr des Mose, gestützt auf eine starke politische Macht, getragen von innerer religiöser Begeisterung, gleicht wiederum der Rückkehr des Mohammed

nach Mekka. Und gleich dieser war sie erfolgreich: die Rettung ist dem Volke in erreichbare Nähe gerückt, die Sorge um die Zukunft ist der Hoffnungsfreudigkeit gewichen, man folgt Mose, und man vertraut seinem neuen Gotte Jahwe. Unter dem Namen: „Ich bin, der ich bin" hat ihn nach alter Überlieferung Mose zuerst verkündigt. Das „Ich bin" ist ein echt semitisches etymologisches Spiel mit dem Namen „Jahwe", und so stellt sich jener Namens-Spruch sowohl grammatisch als dem Sinne nach als ein fast wörtliches Seitenstück dar zu dem späteren Kampf- und Siegesruf des Islam: „Allah ist Allah."

Über alles Erwarten glücklich gelingt der Auszug aus Ägypten. Die grössten Schwierigkeiten waren zwar hier zu überwinden. Die südlich des Wadi-Tumilat Wohnenden hätten erst den Nilkanal und die „Fürstenmauer zur Abwehr der Asiaten" überschreiten, dann mit den nördlich davon Angesiedelten die starken ägyptischen Befestigungen entweder nördlich oder südlich der Ballah-Seen durchbrechen müssen (s. o. S. 10). Das war völlig unmöglich. Da entschloss man sich mit kühnem Wagemut und voll Vertrauen auf die Verheissungsorakel des Gottes Jahwe, zur Ebbezeit das flache Schilfmeer zu durchwaten. Und das Wagestück gelang, Jahwe hatte geholfen. Die Stämme mit ihrem Tross und ihrer Beute (denn ein Beduinenstamm zieht nicht in die Wüste, ohne sich ordentlich versorgt zu haben) waren eben in Sicherheit, als eine nachsetzende ägyptische Truppe — die übertreibende Legende lässt den Pharao sie anführen — von der zurückkehrenden Flut überrascht und vernichtet wurde. So war die Zugehörigkeit des Volkes zu Jahwe durch eine unerhörte herrliche Machtthat des Gottes besiegelt. Und Mirjam[1]), die „Schwester Mose" sang:

„Hoch erhaben ist Jahwe,
Rosse und Reiter hat er ins Meer gestürzt!"

---

[1]) Man muss zwar Wellhausen Recht geben, dass die Erzählung vom Durchzug durchs Schilfmeer zu denen gehört, auf die ihrer Natur nach kein Verlass ist; aber gerade die Verknüpfung des alten

V. Im Glauben des Volkes an Jahwe hat dies Ereignis eine tiefgreifende Wandlung und einen unauslöschlichen Eindruck hervorgerufen. Vorher hatte man in Jahwe einen starken Wüstengott gesehen, der für gute Orakel berühmt war, und der auch über hülfbereite streitbare Männer verfügte. Jetzt war er etwas ganz anderes und viel mehr! Er hatte sich zu den Befreiten als ihr Gott bekannt, und wie er jetzt ihr Gott war, so waren sie von nun an sein Volk. Dadurch aber, dass ein geschichtliches Ereignis die Grundlage des Jahweglaubens wurde, war Jahwe für immer aus der Sphäre des blossen Naturgottes hinausgehoben. Geschichtliche Offenbarung — der Fels des Glaubens! Was Max Müller in Verallgemeinerung sagt, dass die Semiten Gott in der Geschichte, wie die Indogermanen Gott in der Natur sehen, das bewährt sich hier im besonderen an der Jahwe-Religion. Und dieser Zug der Jahwe-Religion ist es, der sie zu der weltgeschichtlich bedeutsamsten alten Religion, zur unmittelbaren Vorstufe des Christentums macht. Der Glaube, den das Volk beim siegreichen Durchzug durchs Schilfmeer an Jahwe gewann, wurde die erste eminent historische Religion. —

Mose hat nun selbstverständlich sein Volk in das Gebiet der Jahweconföderation geführt. Der Aufenthalt am Sinai allerdings ist nach Wellhausen's Nachweis der ältesten Überlieferung vermutlich fremd. Wahrscheinlich hat das Volk längere Zeit in der fruchtbaren und ziemlich ausgedehnten Oase Kades gehaust. Ob sie durch Kampf erworben wurde — ob sie schon in den Händen der Conföderation war und den Zuwachs auf einige Zeit durch Abzug anderer Elemente nach Kanaan und durch ihre für Plünderungszüge geradezu einzig schöne Lage ertragen konnte, das wissen wir

---

Siegesrefrains mit Mirjam, der echtesten Gestalt neben Mose in der alten Auszugssage, spricht für die Geschichtlichkeit eines Jahwesieges über die Ägypter, welchen Mirjam feierte im Triumphliede über Pharao — wie später Debora die Niederlage Kanaans im Triumphliede über Sisera.

nicht. Auf die Dauer konnte sie keinesfalls genügen. Und wo jetzt so frisches impulsives, jahwebegeistertes Blut der Conföderation zugeströmt war, musste der Plan reifen, statt raubend erobernd in Kanaan einzudringen, sich als die Herren in dem Lande, wo Milch und Honig floss, einzunisten, statt seine herrlichen Erzeugnisse durch mühevolle Raubzüge erst herauszuschleppen.

Wir schrieben schon oben: ein Volk mit einem Gotte, geleitet von seinem Orakel, tritt erobernd auf mit einem gewaltigen aggressiven Anprall seiner Horden. Von der Richtigkeit des Satzes sind wir so überzeugt, dass wir solchen gemeinsamen Anprall als wirklich geschehen annehmen, trotzdem es mit den historischen Urkunden dafür schlecht bestellt ist. Denn die wenigen zuverlässigen Nachrichten, die das Alte Testament über die Einwanderung enthält, erzählen alle von einzelnen Unternehmungen einzelner Stämme.

Mose hat den Eroberungszug nach der Überlieferung zwar vorbereitet, aber nicht mehr erlebt. Dann wäre es ihm ebenso ergangen wie Mohammed, der wohl das ganze alte Bundesgebiet der Kaaba von seinen Gedanken erfüllt sah, die Eroberungen aber über die alten Grenzen hinaus seinen Nachfolgern überlassen musste.

Das Volk soll nun vergeblich versucht haben, von Süden ins Land einzudringen, und dann erst in weitem Umwege das Ostjordanland, von diesem aus endlich das Westjordangebiet erobert haben. Das erscheint merkwürdig. Denn der Süden des Landes ist später in den Händen der Jahweverehrer Juda, Kaleb, Kain, Jerachmeel, Kenas und Ottoniel, welche sicher den Umweg nicht mitgemacht haben[1]). Ferner

[1]) Auch nach Ri 1 ist eine ganze Schar von Stämmen aus dem Süden her in Kanaan eingefallen, nämlich: Juda, Simeon, Kaleb, Dahniel, Kenas, Kain und nach v. 36 vielleicht Edom. In v. 16 ist als gemeinsame Ausfallspforte die „Palmenstadt" genannt. Das ist allerdings nach der harmonistischen Tradition Jericho. Aber Jericho heisst so erst in der Chronik (2 Chron. 28, 15), in einer redactionellen Klammer des Deuteronomiums (Deut. 34, 3) und Ri 3, 13 in spät überarbeiteter Stelle (Amalek!).

sind die Völker, welche nach der Überlieferung dem Volke hier den Durchzug verwehrten (insbesondere die Moabiter) dazumal vermutlich in jenen Gegenden noch gar nicht gewesen. Sie erscheinen vielmehr als ein jüngerer Schub der gleichen Völkerbewegung, der sich also im Rücken der Jahwe-Leute ansiedelte und sie eher drängte, als zurückhielt[1]). Schliesslich ist die Entstehung der Sage vom Umweg durchs Ostjordanland aus einer späteren historischen Situation leicht begreiflich.

Wir nehmen also an, dass der Eroberungszug der von Jahwe's Orakel geleiteten Horden direct nach Norden zu

---

Auch wurden Palmen in den Jordan-Oasen erst zu griechisch-römischer Zeit angebaut (Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[3], 1897, S. 5 Anm.). Mit der Palmenstadt ist vielmehr Thamar (= Palme) gemeint. Noch bei Salomo ist Thamar Südgrenze von Juda (1 Kön. 9, 18), Hesekiel nennt Thamar zweimal in enger Verbindung mit Kades (Hes. 47, 19. 48, 28), und dass Juda mit Thamar zu alter Zeit in engster Beziehung gestanden, ist aus Genesis 38 zweifellos.

Dieser süd-nördlichen Bewegung wird in Ri 1 von v. 22 an die spätere ost-westliche entgegengestellt: „die Söhne Joseph ihrerseits ......“. Das „ihrerseits“ v. 22 entspricht dem „zuerst“ in v. 1. Zu dieser Bewegung gehören: Joseph, Manasse, Ephraim, Sebulon, Asser, Naphthali, (Dan). Über den süd-nördlichen Einfall im Ostjordanland schweigt Ri 1. Die Quellenschrift (J) hat den Bericht darüber gewiss enthalten. Er wird jetzt ebenso im Buche Josua versprengt sein, wie so manche Stelle aus Ri 1 dort noch einmal erratisch vorkommt. Vielleicht sind Jos. 13, 13 und auch Num. 32, 39. 41. 42 solche Spuren zu constatiren.

[1]) Nach der israelitischen genealogischen Sage sind allerdings sowohl Edom als Moab und Ammon älter als Israel. Dem entspricht die Thatsache, dass alle drei sich viel eher, als Israel, zu Staaten unter Königen organisirten. Diese Consolidirung war ihnen aber gerade dann erleichtert, wenn sie erst nach den Israeliten in ihre Wohnsitze einrückten. Denn so nahm ihnen Israel den Kampf mit Kanaan ab; sie konnten also, geschützt durch Israel, eher zum Ackerbau (Moab und Ammon) und zum Transit-Handel (Edom) übergehen und wurden somit durch die früher abgeschlossene politische Organisation genealogisch „älter“.

beiden[1]) Seiten des Jordan sich ergoss. Im Ostjordanlande war er am erfolgreichsten. Das ganze Gebirge Gilead ward erobert. Auch der Zug im Westjordangebiete muss anfänglich vom Glücke begünstigt gewesen sein. Denn die schon genannten, Jahwe verehrenden Stämme blieben dauernd im Besitze des Südlandes. Aber ein schweres Ereignis muss hier das weitere Vordringen für immer gelähmt haben.

In den vordersten Reihen der Jahwekämpfer suchen wir mit Recht Levi, den Mosestamm, und seinen Genossen Simeon. Diese beiden kriegerischen, grausamen Stämme sind beim Eroberungszuge zu Grunde gegangen. Als sie Sichem, zu dem schon friedliche Beziehungen bestanden, gewaltsam erobern wollten und dabei eine grausige Schandthat begingen, wegen deren alle übrigen Volksgenossen sich schaudernd von ihnen abwandten, wurden sie zurückgeschlagen und als Stämme völlig vernichtet. Wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir annehmen, dass dieser Misserfolg, der die impulsiven Träger der Eroberung betraf, den ganzen Eroberungszug dauernd lähmte. Auch der Hass der anderen Stämme gegen Levi und Simeon erklärt sich gut, wenn jener Schandthat wegen die Kanaaniter sich zu einem gemeinsamen Verteidigungskampfe aufrafften, der alle Eingedrungenen[2]) in die grösste Gefahr brachte.

---

[1]) Ob der Angriff zu beiden Seiten genau gleichzeitig war, oder ob der Erstgeborene Ruben in Osten oder der Mosestamm Levi im Westen zuerst den Kampf eröffnet hat, ist natürlich nicht zu entscheiden. Eine ungefähre Gleichzeitigkeit aber, sowie eine vorausgehende summarische Verteilung der Gebiete Kanaans unter die erobernden Stammhorden ist bei ihrer Beziehung zum gemeinsamen Jahweorakel wahrscheinlich. Vielleicht war die heilige Lade bei den ostjordanischen Horden. Und ihre Stationen Kades, Sittim, Gilgal, Silo wurden dann später fälschlich als Stationen des ganzen „Volkes“ angesehen.

[2]) Treubruch im Interesse Jahwe's galt sonst nicht für abscheulich, vorausgesetzt, dass er Vorteil brachte, vgl. Wellhausen, Geschichte 1897, S. 32. 33. Levi-Simeon's Treulosigkeit muss also der Sache Jahwe's so geschadet haben, dass es auch den anderen Stämmen an die Haut ging.

Mit gemeinsamer Eroberung war es von jetzt an wenigstens ein für allemal vorbei. Und im Westjordanland ist kein Jahwestamm mehr aus der Wüste von Süden nach Norden vorgedrungen.

Dennoch hat Jahwe auch das mittlere und nördliche Westjordanland gewonnen. Die Völkerbewegung war in ihrer elementaren Kraft stärker als die eisernen Kriegswagen Kanaans. Diese Invasion ins Westjordanland, über welche unsere Quellen wieder reichlicher fliessen, hat sich nun in der Weise vollzogen, die wir im Anfang unserer Skizze schilderten. Nur Ostjordanier waren an ihr beteiligt, und weil sie der späteren Erinnerung die einzige zu sein schien, kam die Sage auf von dem Umwege des Volkes durchs Ostjordanland.

Ganz neue Stammesverbindungen bildeten sich hier unter den wechselnden Schicksalen. Der Name Israel scheint hier zuerst als Gesamtname der kämpfenden Stämme entstanden und mit dem kanaanitischen Stammheros Jacob combinirt worden zu sein. So erklärt sich, dass von den Südstämmen später nur der ruhmreichste, Juda, es erreichen konnte, in den Stammbaum Jacob-Israels aufgenommen zu werden[1]), während doch auch Kain und Kaleb den Jahwe verehrten und an der ursprünglichen Eroberung teil gehabt hatten. Der junge Stamm Joseph, der das Waldgebirge Ephraim besiedelte und zu beiden Jordanufern bald zum mächtigsten unter seinen Brüdern wurde, ward deshalb in der Sage Jacob-Israels Lieblingssohn. Und in der Art, wie man hier die alte ägyptische Volkssage erzählte, spiegeln sich die stolzen Erfolge dieses Stammes wieder. Wie er als erster im Westjordanland Fuss gefasst hatte (vgl. Richter 1, v. 22 ff.), so war sein Stammheros Joseph als erster nach Ägypten gekommen. Wie er nach harter Zeit es drüben zu blühender

---

[1]) Zum Hause Jacob hat man poetisch und prophetisch Juda gerechnet — dem Volke Israel hat man aber selbst unter David die Männer Juda politisch nur entgegengestellt.

Macht und Ansehen brachte, so Joseph im Lande Pharaos. Wie er die anderen Stämme zur Nachfolge lockte und ihnen Weideplätze erkämpfen half, so liess auch Joseph seine Brüder, zuletzt den Benjamin (den Heros des jüngsten der westjordanischen Rahel-Stämme), ja, Jacob selbst ins fette Land kommen.

Aber wie konnte die ägyptische Sage im Volke noch so lebendig sein, nachdem ihr Hauptträger, Levi, so elend vernichtet war? — Gerade durch seine politische Vernichtung ist Levi der Träger und Bewahrer dieser Legende im ganzen Gebiet der Jahweverehrung geworden.

Jene interessante Erzählung des Richterbuches in Cap. 17f. berichtet uns, wie man im eigentlichsten Sinne Jagd auf echte Leviten machte, um sie als Jahwepriester bei den Jahweorakeln der Stämme oder der Räuberbanden zu benutzen. Wie die Koraischiten im Islam als besonders eingeweiht in die Geheimnisse des Mohammed galten, so die Leviten als beste Kenner der Gebräuche beim Culte Jahwe's, des Gottes Mose. Sie konnten wie keine anderen den Ephod befragen, die Urim und Thummim enträtseln. So wurden die wenigen übriggebliebenen Leviten zu Priestern an den wichtigsten Cultstätten Jahwe's im ganzen Lande.

An den Cultstätten aber werden auch die historischen Traditionen bewahrt. War es da ein Wunder, dass die Leviten die geschichtliche Erinnerung an den ägyptischen Aufenthalt ihres Stammes und seiner Genossen mit der Sage aller Stämme verschmolzen haben? So ward unvermerkt in der Sage statt der Leastämme, welche Jahwe aus Ägypten geführt, die staatliche Neubildung, das Volk Israel eingeschoben. Israel war in Ägypten gewesen, Israel durchs Schilfmeer gezogen, Jahwe war „Israels Gott von Ägypten an".

II.

Zur Chronologie des Lebens Pauli,

zugleich ein Beitrag zur Kritik der Chronik des Eusebius.

Von

D. Emil Schürer in Göttingen.

Da der Amtsantritt des Procurators Festus für Paulus die Folge hatte, dass er nach zweijähriger Gefangenschaft in Cäsarea von da nach Rom transportirt wurde, so wäre es für die Chronologie des Lebens Pauli von grosser Wichtigkeit, wenn sich der Zeitpunkt jenes Amtsantrittes fixiren liesse. Leider giebt Josephus hierfür keinen Anhaltspunkt. Nur durch eine Reihe von Combinationen und Erwägungen lässt sich ein Wahrscheinlichkeits-Resultat gewinnen. Mit der Mehrzahl der neueren Forscher habe ich in meiner Geschichte des jüdischen Volkes I, 483 f. das Jahr 60 als das wahrscheinlichste angenommen, dabei aber auch das Jahr 59, ja die Jahre 58—61 als möglich offen gelassen. Dieser Unsicherheit würde ein willkommenes Ende bereitet werden, wenn wir die Chronik des Eusebius als zuverlässigen Führer betrachten dürften. Diese giebt für den Amtsantritt des Festus ein bestimmtes Datum; freilich ist dasselbe in der armenischen Übersetzung ein anderes als in der Bearbeitung des Hieronymus, nach jener das 14. Jahr des Claudius (54 n. Chr.), nach dieser das 2. Jahr des Nero (55/56 n. Chr.). Da aber Felix, der Vorgänger des Festus, sicher noch unter Nero fungirt hat, so kann Festus erst unter diesem sein Amt angetreten haben. Wir werden also die Lesart des Hieronymus als die richtige zu betrachten haben. Halten wir uns an diese Angabe, so würde der Amtsantritt des Festus um

vier bis fünf Jahre früher zu setzen sein, als es gewöhnlich geschieht, und dem entsprechend die Chronologie des Lebens Pauli sich um vier bis fünf Jahre nach rückwärts verschieben.

Für diese Ansetzung sind schon einige ältere Gelehrte eingetreten (Bengel, Süskind, Rettig, angeführt von Anger, De temporum in Actis apost. ratione p. 96, und Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 72), in neuerer Zeit die katholischen Gelehrten Kellner und Weber (s. meine Gesch. I, 483), zuletzt O. Holtzmann (Neutestamentliche Zeitgeschichte 1895, S. 128 f.), Blass (Acta apostolorum 1895, p. 22) und mit besonderer Entschiedenheit Harnack (Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1, 1897, S. 233—239). Bestimmend ist für sie nicht nur der Ansatz in Eusebius' Chronik, sondern auch die Thatsache, dass Felix, als er sich nach seiner Absetzung in Rom zu verantworten hatte, auf Fürsprache seines Bruders Pallas, welcher damals bei Nero in hohem Ansehen stand, Verzeihung erhielt (Jos. Antt. XX, 8, 9). Pallas ist nämlich schon im Jahre 55 von Nero von den Geschäften entfernt worden (Tacit. Annal. XIII, 14: demovet Pallantem cura rerum, quis a Claudio impositus velut arbitrium regni agebat). Demnach könne, so sagt man, die Absetzung des Felix und der Amtsantritt des Festus nicht später als 55 n. Chr. angesetzt werden.

Um beurteilen zu können, welches Gewicht der Chronik des Eusebius in unserer Frage zukommt, ist es notwendig, ihre sämtlichen Angaben über die jüdische Geschichte dieser Zeit im Zusammenhang zu untersuchen. Ich stelle zu diesem Zwecke zunächst das ganze Material zusammen (Euseb. Chron. ed. Schoene II, 146—157).

(Hierher die Tabellen S. 24—29.

In dieser Übersicht sind nur einige Notizen über die Judenverfolgungen in Alexandria unter Caligula, für welche Philo als Gewährsmann genannt wird, übergangen, da sie für unsern Zweck nicht in Betracht kommen. Im übrigen

bietet unsere Liste alles, was die Chronik des Eusebius über die Geschichte der Juden vom Tode des Herodes bis zum Ausbruch des grossen Krieges unter Nero enthält. Nach Nr. 20 folgen noch mehrere Notizen über die Geschichte des Krieges selbst, in welchen zweimal Josephus ausdrücklich genannt wird. Insonderheit wird er als Gewährsmann angeführt für die Zahlenangaben hinsichtlich der im Kriege durch Hunger und Schwert umgekommenen oder in die Sklaverei verkauften Juden (Josephus vero scribit etc.). Aber auch schon vorher wird dreimal auf Josephus Bezug genommen (Nr. 6, 11 und 15; ich sehe von Nr. 9 ab, weil dort die Bezugnahme auf Josephus im Armenier und bei Hieronymus fehlt, also wohl nicht zum Text des Eusebius gehört). Im ganzen wird er also fünfmal in diesem Zusammenhang genannt. Da es hiernach zweifellos ist, dass mindestens ein Teil des Materiales aus Josephus geschöpft ist, und da er ohnehin nach allem, was wir wissen, die nächstliegende Quelle für diese Dinge war, so ist die Frage so zu stellen: liegt irgend ein Anhaltspunkt dafür vor, dass in der Chronik des Eusebius für die jüdische Geschichte dieser Zeit ausser Josephus noch eine andere Quelle benützt ist?

1. Die Notiz über die Nachfolger des Herodes stimmt freilich nicht mit Josephus, ist aber auch sicher falsch. Ausser Archelaus sind nur noch zwei Söhne des Herodes in der Regierung ihm gefolgt: Herodes Antipas und Philippus. Die Chronik des Eusebius (deren Text im Armenier verkürzt, durch Syncellus und Hieronymus erhalten ist) nennt dagegen vier: ausser jenen beiden noch Antipater und Lysanias. Letzterer stammt ohne Zweifel aus Ev. Luc. 3, 1. Antipater ist entweder durch Missverständnis des Doppelnamens Herodes Antipas hereingekommen, indem dieser in zwei zerlegt wurde, oder dadurch, dass in einem früheren Testamente des Herodes in der That Antipater zum Nachfolger bestimmt war. Jedenfalls beweist die falsche

Syncellus.

1.

Αὔγουστος Ἀρχέλαον μὲν υἱὸν Ἡρώδου Ἰουδαίων ἐθνάρχην κατέστησε, τοὺς δὲ ἄλλους ἀδελφοὺς αὐτοῦ τέσσαρας ὄντας, Ἡρώδην ὁμώνυμον τῷ πατρὶ καὶ Ἀντίπατρον τῷ πάππῳ Λυσανίαν τε καὶ Φίλιππον τετράρχας ἀνέδειξεν.

2.

Οὗτος μετὰ θ' τῆς ἀρχῆς ἔτη εἰς Βίενναν πόλιν Γαλατίας ὑπὸ Ῥωμαίων ἐξορίζεται.

3.

Φίλιππος τετράρχης Πανειάδα ἀνακτίσας Καισάρειαν Φιλίππου προσωνόμασεν. Ὁ αὐτὸς πόλιν Ἰουλιάδα ἔκτισεν.

4.

Τιβέριος Πόντιον Πιλᾶτον ἡγεμόνα τῆς Ἰουδαίας ἐξέπεμψε.

5.

Ἡρώδης ἔκτισε Τιβεριάδα εἰς ὄνομα Τιβερίου Καίσαρος. ὁ αὐτὸς Λιβιάδα.

6.

Καὶ Ἰώσηππος ἱστορεῖ ἐν ἡμέρᾳ πεντηκοστῆς κινήσεως καὶ κτύπου ἱερέας ἀντιλαμβάνεσθαι πρῶτον, ἔπειτα φωνῆς ἀθρόας ἔνδοθεν ἀκοῦσαι ἀπὸ τοῦ ἐσωτάτου ἱεροῦ αὐτοῖς ῥήμασιν εἰπούσης· μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν. καὶ ἄλλο δέ τι ὁ αὐτὸς ἀναγράφει Ἰώσηππος, ὡς Πιλάτου τοῦ ἡγεμόνος κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον Καίσαρος τὰς εἰκόνας νύκτωρ εἰς τὸ ἱερὸν, ὅσπερ οὐκ ἦν θέμις, ἀναθέντος, μεγίστου τε θορύβου καὶ στάσεως ἀρχὴν ἐμβεβληκότος

Armenier.

1.

Iudaeis ethnarcham Archelaum filium Herodis Augustus substituit.

2.

Archelaus Iudaeorum rex IX annis ethnarchiam obtinuit ac deinde exul factus in Viennam Galatarum urbem relegatus veniebat.

3.

Philippus tetrarcha Pennadam construit et Cesariam, quam Philipicam nuncupavit, et Iuliadem aliam civitatem.

4.

Pilatus procurator Iudaeae a Tiberio mittitur.

5.

Herodes Tiberiadem condidit et Libiadem.

6.

Iuxta eadem tempora Iosepus quoque refert, diebus pentecostes commotionem strepitumque primum sacerdotes occupasse, ac deinde vocem repentinam ex adyto templi auditam fuisse haec ita dicentem: migremus hinc, migremus. Atque aliud quidpiam idem Iosepus scribit, quippe quod Pilatus iudex eo tempore caesaream imaginem nocte in templum, ubi minime fas erat, introductam statuit et magnae perturbationis et seditionis exordium iniecit inter

Hieronymus.	Zeitbestimmung.
1. In Herodis locum Archelaus ab Augusto substituitur et tetrarchae fiunt quattuor fratres eius Herodes Antipater Lysias (sic) et Filippus.	1. Arm.: 48. Jahr des Augustus. Hieron.: ebenso.
2. Archelaus nono anno regni sui in Viennam urbem Galliae relegatur.	2. Arm.: 54. Jahr des Augustus. Hieron.: 56. „ „ „
3. Filippus tetrarcha Paneadem in qua plurimas aedes construxerat Caesaream Filippi vocavit et Iuliadem aliam civitatem.	3. Arm.: 10. Jahr des Tiberius. Hieron.: 12. „ „ „
4. Pilatus procurator Iudaeae a Tiberio mittitur.	4. Arm.: 13. Jahr des Tiberius. Hieron.: ebenso.
5. Herodes Tiberiadem condidit et Liviadem.	5. Arm.: 14. Jahr des Tiberius. Hieron.: ebenso.
6. Iosephus etiam vernaculus Iudaeorum scribtor circa haec tempora die Pentecostes sacerdotes primum commotionem locorum et quosdam sonitus sensisse testatur, deinde ex adito templi repentinam subito erupisse vocem dicentium: Transmigremus ex his sedibus. Scribit autem supradictus vir, quod eodem anno Pilatus praeses secreto noctis imagines Caesaris in templo statuerit, et haec prima seditionis et turbarum Iudaeis causa extiterit. Ex hoc loco considerandum,	6. Arm.: 16. Jahr des Tiberius. Hieron.: 18. „ „ „

Syncellus.	Armenier.
τοῖς Ἰουδαίοις· ἔνθεν ἐπιστήσεις πόσαι τὸ Ἰουδαίων ἔθνος διεδέξαντο συμφοραί.	Iudaeos, atque inde multae calamitates e calamitatibus genti Iudaeorum accidebant.
7.	7.
Τῷ αὐτῷ ἔτει Πιλᾶτος μετὰ τὴν στάσιν Ἰουδαίων διὰ τὰς Καίσαρος εἰκόνας τὸν λεγόμενον Κορβωνᾶν ἤτοι ἱερὸν θησαυρὸν εἰς ὑδάτων καταγωγὴν ἐδαπάνησε, καὶ αὖθις στασιάζειν ἠνάγκαζεν.	Pilatus post malefactum, quod relatum est de caesareis imaginibus, aerarium quod a Iudaeis Corban vocabatur, in aquaeductum expendit, et duplicis seditionis eorum caussa extitit.
8.	8.
Chronicon paschale: Ἀγρίππας υἱὸς Ἡρώδου τοῦ βασιλέως κατήγορος Ἡρώδου τοῦ τετράρχου ἀφικόμενος ἐν Ῥώμῃ δεσμεῖται ὑπὸ Τιβερίου.	Agripas filius Herodis regis accusator Herodis tetrarchae Romam profectus a Tiberio in vincula conjicitur.
9.	9.
Chronicon paschale: Γάϊος Καῖσαρ ἅμα ἐβασίλευσεν, Ἡρώδην ἐξώρισεν διὰ Ἡρωδιάδα, ὥς φησιν Ἰώσηππος, καὶ Ἀγρίππαν λύσας τῶν δεσμῶν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων κατέστησεν.	Gaius Agripam vinculis liberavit et regem Iudaeorum fecit.
10.	10.
Γάϊος ἀνδριάντα ἑαυτοῦ Διὸς ἐπιφανοῦς καλουμένου ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἀναθεῖναι Πετρωνίῳ τῷ Συρίας ἐπάρχῳ προσέταξε.	Gaius Petronio Syriae procuratori, ut simulacrum Iovis qui celebris vocabatur Hierosolymis statueret, mandavit.
11.	11.
Ἰώσηππος καὶ Φίλων ἱστοροῦσιν ἐν ταῖς ἁπανταχοῦ συναγωγαῖς Ἰουδαίων ἀνδριάντας καὶ εἰκόνας Γαΐῳ καὶ βωμοὺς ἀνατεθῆναι.	Fehlt.
12.	12.
Ἀγρίππα τοῦ βασιλέως Ἰουδαίων τελευτήσαντος Ἀγρίππας υἱὸς αὐτοῦ ὑπὸ Κλαυδίου τὴν ἀρχὴν ἐγχειρίζεται Ἰουδαίων.	Agripas mortuus est. Post quem Agripas, eiusdem filius, rex gentis a Claudio substituitur.
13.	13.
Ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν ἀζύμων στάσεως γενομένης ἐν Ἱερουσα-	Sub procuratore Iudaeae Cuma (sic) in diebus azymorum tanta

Hieronymus.	Zeitbestimmung.
quantae deinceps calamitates Iudaeorum gentem oppresserint.	
7.	7.
Pilatus post supradictam seditionem quae ob Caesaris imagines fuerat concitata, sacrum thesaurum quem Corbanan Iudaei vocant in aquae ductum Hierusolimarum expendens secundae seditionis praebuit semina.	Arm.: 20. Jahr des Tiberius. Hieron.: ebenso.
8.	8.
Agrippa filius Herodis regis accusator Herodis tetrarchae Romam profectus a Tiberio in vincula conicitur.	Arm.: 23. Jahr des Tiberius. Hieron.: 22. „ „ „
9.	9.
Gaius Caesar cognomento Caligula Agrippam vinculis liberatum regem Iudaeae facit.	Arm.: 2. Jahr des Caligula. Hieron.: 1. „ „ „
10.	10.
Gaius Petronio praefecto Syriae praecepit, ut Hierusolymis statuam suam sub nomine Iovis Optimi Maximi poneret.	Arm.: 2. Jahr des Caligula. Hieron.: 3. „ „ „
11.	11.
Toto orbe Romano, sicut Filo scribit et Iosephus, in synagogis Iudaeorum statuae et imagines et arae Gai Caesaris consecratae.	Hieron.: 3. Jahr des Caligula.
12.	12.
Agrippa rex Iudaeorum ann. VII imperans moritur. Post quem filius suus Agrippa a Claudio substituitur in regnum.	Arm.: 4. Jahr des Claudius. Hieron.: ebenso.
13.	13.
Sub quo procuratore Iudaeae Cumano in diebus azimorum tanta	Arm.: 6. Jahr des Claudius. Hieron.: 8. „ „ „

Syncellus.	Armenier.
λήμ, συμπατηθέντες περὶ τὰς τῶν πυλῶν ἐξόδους Ἰουδαῖοι ὤλοντο περὶ τὰς τρεῖς μυριάδας, Κουμανοῦ Ῥωμαίων στρατηγοῦντος καὶ τῆς ὅλης Ἰουδαίας ἡγεμονεύοντος.	Hierosolymis oriebatur seditio, ut se invicem conculcantium et in portarum exitu in turba trucidatorum trium amplius myriadum numerus Iudaeorum reperiretur.
14.	14.
Κλαύδιος Φήλικα τῆς Ἰουδαίας ἡγεμόνα ἐξέπεμψε.	Claudius Filicem procuratorem Iudaeae mittit.
15.	15.
Ἐπὶ αὐτοῦ Φῆλιξ Ἰουδαίας ἡγεμονεύειν σταλεὶς πολλῶν καὶ ἄλλων Ἰουδαίων ἀπατώντων, ἐν οἷς καὶ ὁ Αἰγύπτιος ψευδοπροφήτης, ἅμα τρισμυρίοις μείζοσιν ἐπιχειρῶν πράγμασι, τῇ Φήλικος κατελύθη στρατηγίᾳ. συμφωνεῖ Ἰώσηππος ἐν τούτῳ ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων κ. τ. λ.	Sub Filice procuratore Iudaeae multi seductores surgentes decipiebant populum, in quibus et Egiptius quidam propheta, fere tribus myriadibus ex suis seductis coactis, magnas res moliebatur, qui tamen exercitu Filicis deletus est. Narrat autem Iosepus consentiens apostolorum actis etc.
16.	16.
Ἐπὶ αὐτοῦ Ἰουδαίων στάσις γέγονεν ἐν Καισαρείᾳ Στράτωνος καὶ πολλοὶ διεφθάρησαν ἐπὶ αὐτοῦ.	Sub Filice iudice seditio Iudaeorum in Caesaria Stratonis oriebatur, et multa eorum agmina perdebantur.
17.	17.
Φῆστος διάδοχος Φήλικος ὑπὸ Νέρωνος ἐπέμφθη.	Festus in Filicis locum mittitur.
18.	18.
Φῆστον Ἀλβῖνος διεδέξατο.	Festo Iudaeae praesidi Albinus succedit.
19.	19.
Ἀλβῖνον Γέστιος Φλῶρος διεδέξατο.	Albiano Florus successit, sub quo Iudaeorum rebellatio exoriebatur.
20.	20.
Ἰουδαῖοι Ῥωμαίων ἀπέστησαν ἐπὶ Γεστίου Φλώρου διὰ πλεονεξίαν αὐτοῦ ἄμετρον· ἐφ᾽ οὓς ὁ Νέρων Οὐεσπασιανὸν ἐξέπεμψε στρατοπεδάρχην πολλὰ τῆς Ἰουδαίας ἀνακτησάμενον.	Iudaei a Romanis defecerunt, quum non possent sustinere avaritiam Cestii filii Flori, ad quos Nero transmisit Vespianum (sic) magistrum militiae, qui multa Iudaeorum restauravit.

Hieronymus.	Zeitbestimmung.
est Hierusolymis orta seditio ut in portarum exitu populo conruente XXX milia Iudaeorum perierint.	
14.	14.
Claudius Felicem procuratorem Iudaeae mittit.	Arm.: 11. Jahr des Claudius. Hieron.: 10. oder 11. Jahr des Claudius (die Handschriften schwanken).
15.	15.
Sub Felice procuratore Iudaeae extiterunt multi qui populum sua persuasione deciperent. in quibus et Aegyptius quidam pseudoprofetis fuit, qui plurimos sibi adsocians in ipso magnarum rerum conatu per exercitum Felicis opprimitur. Scribit Iosephus consentanee apostolorum actibus etc.	Arm.: 11. Jahr des Claudius. Hieron.: 13. „ „ „
16.	16.
Felice regnante Iudaeam seditio in Caesaria Palestinae orta magnam Iudaeorum multitudinem perdidit.	Arm.: 13. Jahr des Claudius. Hieron.: 1. Jahr des Nero.
17.	17.
Festus succedit Felici.	Arm.: 14. Jahr des Claudius. Hieron.: 2. Jahr des Nero.
18.	18.
Festo magistratui Iudaeae succedit Albinus.	Arm.: 6. Jahr des Nero. Hieron.: 7. „ „ „
19.	19.
Albino Florus succedit sub quo Iudaei contra Romanos rebellaverunt.	Arm.: 9. Jahr des Nero. Hieron.: 10. „ „ „
20.	20.
Contra Iudaeos qui Cestii Flori avaritiam non ferentes rebellabant Vespasianus magister militiae a Nerone transmittitur. Vespasianus plurimas urbes Iudaeae capit.	Arm.: 14. Jahr des Nero. Hieron.: ebenso.

Notiz nur die Nachlässigkeit des Verfassers und entscheidet nichts für unsere Frage.

2. Über die Regierungszeit des Archelaus finden sich bei Josephus verschiedene Angaben. Nach Antt. XVII, 13, 2 ist er im zehnten Jahre seiner Regierung abgesetzt worden, nach Bell. Jud. II, 7, 3 dagegen im neunten. Letzteres nennt auch die Chronik des Eusebius. Schon hierdurch wird die Vermutung begründet (die sich im Folgenden uns zur Gewissheit erheben wird), dass Eusebius nicht aus dem grösseren Hauptwerke des Josephus, der Archäologie, sondern aus der kürzeren Darstellung im Bellum Judaicum, wo diese Dinge bequemer zu finden waren, schöpft. Den Ort der Verbannung nennt Josephus Antt. XVII, 13, 2 *Βίενναν πόλιν τῆς Γαλατίας*, genau ebenso Bell. Jud. II, 7, 3, denn die von Niese hier bevorzugte Lesart *Γαλλίας* wird nur von einem Teil der Handschriften geboten.

3. und 5. Von entscheidender Wichtigkeit sind die Notizen über die Städtegründungen des Philippus und des Herodes Antipas. Der genaue Sachverhalt ist folgender: Philippus gründete an der Stelle von Panias eine neue Stadt Cäsarea und an der Stelle von Bethsaida eine neue Stadt Julias (Antt. XVIII, 2, 1). Beide Gründungen fallen in die erste Zeit des Philippus; denn Cäsarea hat eine Aera, welche wahrscheinlich im Jahre 3 v. Chr., spätestens 2 v. Chr. beginnt (s. meine Geschichte des jüd. Volkes II, 117). Julias aber ist nach der Tochter des Augustus so genannt. Da diese schon im Jahre 2 v. Chr. verbannt wurde, kann die Gründung auch nicht später fallen. Herodes Antipas gründete zunächst ebenfalls zwei Städte: Sepphoris, das im Kriege des Varus zerstört worden war, und ein anderes Julias zu Ehren der Gemahlin des Augustus, welches nur bei Josephus Julias, sonst immer Livias heisst (Antt. XVIII, 2, 1). Wie die Gründungen des Philippus, so fallen auch diese Gründungen des Herodes Antipas nach dem Zusammenhang von Antt. XVIII, 2, 1 in die Zeit des Augustus.

Erst später, zur Zeit des Tiberius, erbaute sich Herodes eine neue Hauptstadt Tiberias (Antt. XVIII, 2, 3). Statt dieser fünf Gründungen hat nun der Bericht des Bell. Jud. nur vier (mit Auslassung von Sepphoris), und zwar in dieser Reihenfolge (Bell. Jud. II, 9, 1): Philippus gründet Cäsarea und Julias, Herodes Tiberias und Julias (in den Antiquitäten ist die Reihenfolge eine andere). Unmittelbar vorher ist der Regierungsantritt des Tiberius erwähnt. Sowohl in der Weglassung von Sepphoris als in der Reihenfolge der Aufzählung stimmen die Notizen der Chronik genau mit dem Berichte des Bell. Jud. Sie sind also aus diesem geschöpft. Letzterer löst uns zugleich auch das Rätsel, weshalb Eusebius alle diese Gründungen erst in die Zeit des Tiberius verlegt: Josephus erwähnt vorher den Regierungsantritt dieses Kaisers. Der Schluss, welchen Eusebius hieraus zieht, ist aber falsch; denn drei von jenen Gründungen (Cäsarea, Julias und Livias) fallen noch in die Zeit des Augustus. An diesem einen Punkte können wir also zweierlei mit Sicherheit constatiren (worauf ich schon in meiner Geschichte II, 127 kurz hingewiesen habe): 1) Eusebius schöpft aus dem Bellum Judaicum des Josephus, 2) seine Zeitansätze sind nach eigenem Gutdünken gemacht (über die näheren Motive der Ansätze s. die nächste Nummer).

4. Für die Amtszeit des Pilatus beruft sich Eusebius in der Kirchengeschichte I, 9 ausdrücklich auf Josephus, indem er sagt, Josephus berichte, dass Pilatus im zwölften Jahre des Tiberius Procurator von Judäa geworden sei (*ὁ δ' αὐτὸς ἐν ὀκτωκαιδεκάτῳ τῆς ἀρχαιολογίας κατὰ τὸ δωδέκατον ἔτος τῆς Τιβερίου βασιλείας . . . Πόντιον Πιλᾶτον ἐπιτραπῆναι δηλοῖ τὴν Ἰουδαίαν*, ibid. s. fin. *τῷ Ἰωσήπῳ . . . σαφῶς οὕτω σημαίνοντι κατὰ τὴν δηλωθεῖσαν αὐτοῦ γραφὴν, ὅτι δὴ δωδεκάτῳ τῆς Τιβερίου βασιλείας ἐπίτροπος τῆς Ἰουδαίας ὑπὸ Τιβερίου καθίσταται Πιλᾶτος*). Diese Angabe findet sich nun freilich nicht bei Josephus. Er sagt nur, dass Pilatus zehn Jahre lang sein Amt verwaltet habe

(Antt. XVIII, 4, 2); und aus dem Zusammenhang geht hervor, dass er ein Jahr vor dem Tode des Tiberius abgesetzt worden ist, wonach also seine Amtszeit 26—36 n. Chr. fällt. Wenn daher Eusebius seinen Amtsantritt in das 12. Jahr des Tiberius setzt, so ist dies richtig, aber erst durch Rechnung gefunden. Die Chronik hat dafür das 13. Jahr. Nach dem Zeugnis der Kirchengeschichte muss man annehmen, dass auch dies nur auf Josephus beruht, und zwar auf dessen Archäologie (nach einer nur um ein Jahr abweichenden Berechnung). Das Bellum Judaicum hat für Pilatus überhaupt kein bestimmtes Datum. Die Städtegründungen der Herodianer setzt Eusebius unmittelbar vor und nach dem Amtsantritt des Pilatus, weil im Bell. Jud. beides nebeneinander steht (II, 9, 1—2).

6. Aus Anlass der Kreuzigung Christi citirt Eusebius aus Josephus zwei Thatsachen: a) beim Pfingstfeste hörten einst die Priester eine Stimme: Lasset uns von dannen gehen (Bell. Jud. VI, 5, 3), und b) Pilatus erregte einen Volkstumult dadurch, dass er die Soldaten mit den Kaiserbildern in Jerusalem einziehen liess (Antt. XVIII, 3, 1. Bell. Jud. II, 9, 2—3).

7. Die Geschichte von der Verwendung des Tempelschatzes zum Bau einer Wasserleitung steht bei Josephus Antt. XVIII, 3, 2. Bell. Jud. II, 9, 4. Dass der Tempelschatz *κορβανᾶς* genannt werde, lesen wir nur im Bellum Judaicum, aber nicht in den Antiquitäten.

8. In den Notizen über Agrippa I. ist wiederum die Abhängigkeit vom Bellum Judaicum eclatant. Nach Antt. XVIII, 6, 4 kam Agrippa nicht als Ankläger des Tetrarchen Herodes, sondern lediglich als Bittsteller nach Rom, und wurde dann infolge einer unvorsichtigen Äusserung von Tiberius in Fesseln gelegt (Antt. XVIII, 6, 5—6). Seine Anklage gegen den Tetrarchen Herodes fällt geraume Zeit später, als er längst wieder die Freiheit hatte (Antt. XVIII, 7, 2). Im Bellum Judaicum dagegen heisst es irrtümlich schon von jener früheren Reise nach Rom, welche mit der

Gefangensetzung endigte (II, 9, 5): κἀν τούτῳ κατήγορος Ἡρώδου τοῦ τετραρχοῦντος Ἀγρίππας υἱὸς Ἀριστοβούλου . . . . παραγίνεται πρὸς Τιβέριον. Hiernach ebenso die eusebianische Chronik. Der Fehler des Bellum Judaicum ist hier nur noch um den neuen vermehrt, dass Agrippa ein Sohn des Herodes genannt wird.

9. Über die Befreiung des Agrippa aus dem Gefängnis und seine Ernennung zum König s. Antt. XVIII, 6, 10. Bell. Jud. II, 9, 6.

10 und 11. Der Befehl Caligula's zur Aufstellung seiner Statue im Tempel zu Jerusalem und die dadurch hervorgerufenen schweren Conflicte werden sowohl von Josephus (Antt. XVIII, 8, 2 ff. Bell. Jud. II, 10), als von Philo (Legat. ad Cajum § 30 ff. Mang. II, 575 ff.) ausführlich erzählt. Auffallend ist bei Eusebius nur die Notiz, dass die Statue den Caligula als Zeus darstellen sollte, was weder Josephus noch Philo sagen. Aber diese Combination lag sehr nahe. Und es liegt zur Annahme einer anderen Quelle um so weniger Anlass und Berechtigung vor, als sich Eusebius (Nr. 11) für den mit jener Massregel zusammenhängenden Befehl Caligula's, sein Bild auch in allen Synagogen aufzustellen, ausdrücklich auf Josephus und Philo beruft. Der Hauptgewährsmann hierfür ist Philo.

12. Nach dem Tode Agrippa's (44 n. Chr.) wurde sein Sohn Agrippa II. nicht sofort zum König ernannt (Antt. XIX, 9, 2. Bell. Jud. II, 11, 6). Erst nach dem Tode seines Oheims Herodes von Chalcis erhielt er dessen Königreich am Libanon (Antt. XX, 5, 2. Bell. Jud. II, 12, 1). Herodes von Chalcis starb im 8. Jahre des Claudius, 48 n. Chr. (Antt. XX, 5, 2); die Ernennung Agrippa's erfolgte wahrscheinlich noch etwas später (s. meine Geschichte I, 491). Dass Eusebius den Tod Agrippa's I. und die Ernennung Agrippa's II. nebeneinander stellt, ist teils durch die Kürze seiner Darstellung bedingt, teils durch das Bestreben, die Reihenfolge der jüdischen Könige zu geben. Den Tod Agrippa's I. setzt er richtig in das 4. Jahr des Claudius

(nachdem er drei Jahre über ganz Palästina regiert hatte, Antt. XIX, 8, 2. Bell. Jud. II, 11, 6).

13. Als Cumanus bei einem Volkstumult die Soldaten gegen die Menge einschreiten liess, kamen nach Josephus nur infolge des Gedränges mehrere Tausende ums Leben. Die Zahlangabe lautet Antt. XX, 5, 3: *δύο μυριάδες*, Bell. Jud. II, 12, 1 nach dem bisherigen Vulgärtexte *ὑπὲρ τοὺς μυρίους*, nach Niese auf Grund der besten Handschriften *ὑπὲρ τρισμυρίους*. Nicht nur diese Zahl, sondern auch andere wörtliche Berührungen beweisen, dass der Bericht des Eusebius, sowohl in der Chronik als in der Hist. eccl. II, 19 aus dem Bellum Judaicum geschöpft ist. Der chronologische Ansatz „8. Jahr des Claudius" (nach Hieron.) stammt dagegen aus Antt. XX, 5, 2, wo unmittelbar nach der Ernennung des Cumanus der Tod des Herodes von Chalcis im 8. Jahre des Claudius erwähnt wird. Es darf hieraus zugleich geschlossen werden, dass uns Hieronymus, nicht der Armenier (6. Jahr des Claudius), den richtigen Text des Eusebius erhalten hat.

14. Für die Zeit der Ernennung des Felix giebt Bell. Jud. II, 12, 8 keinen Anhaltspunkt. In der Parallelstelle Antt. XX, 7, 1 wird zwar auch kein directes Datum angegeben; unmittelbar darauf aber wird eine Thatsache aus dem 12. Jahre des Claudius erwähnt (*τῆς δ' ἀρχῆς δωδέκατον ἔτος ἤδη πεπληρωκὼς δωρεῖται τὸν Ἀγρίππαν τῇ Φιλίππου τετραρχίᾳ*). Augenscheinlich hat Eusebius auf Grund dessen die Ernennung des Felix in das 11. Jahr des Claudius gesetzt (denn dieses giebt der Armenier und ein Teil der Hieronymus-Handschriften). Dass Eusebius für chronologische Zwecke auch die Antiquitäten heranzieht, ist schon bei Pilatus und Cumanus beobachtet worden.

15. Die Geschichte von dem Aufstand des Ägypters, für welche Josephus ausdrücklich als Gewährsmann genannt wird, steht Antt. XX, 8, 6. Bell. Jud. II, 13, 5. Die Zahl seiner Anhänger wird in der Apg. 21, 38 auf 4000 angegeben, in Antt. XX, 8, 6 wird sie überhaupt nicht genannt;

nach Bell. Jud. II, 13, 5 betrug sie περὶ τριςμυρίους. Eusebius folgt also auch hier dem Bellum Judaicum, sowohl Hist. eccl. II, 21 als in der Chronik, wo die Zahlangabe des Eusebius durch Syncellus und den Armenier erhalten ist.

16. Über die Kämpfe zwischen Juden und Heiden in Cäsarea s. Antt. XX, 8, 7. Bell. Jud. II, 13, 7.

17. Für die Zeit der Ernennung des Festus giebt Josephus weder Antt. XX, 8, 9, noch Bell. Jud. II, 14, 1 einen Anhaltspunkt. Nur durch Combinirung einiger späteren Angaben lässt sich wahrscheinlich machen, dass sie nicht später als im Sommer 60 n. Chr. erfolgt ist (s. meine Geschichte I, 484). In der Chronik des Eusebius weicht der armenische Text von dem des Hieronymus ab. Nach dem Armenier wäre Festus noch im 14. Jahre des Claudius ernannt worden, so dass also Felix gar nicht mehr unter Nero fungirt hätte. Das kann unmöglich die Meinung des Eusebius gewesen sein; denn dass Felix noch unter Nero fungirt hat, ist nach dem Zusammenhang bei Josephus zweifellos und wird von Eusebius selbst Hist. eccl. II, 20, 1 und 22, 1 vorausgesetzt. Also wird Hieronymus den richtigen Text des Eusebius erhalten haben, indem er die Ernennung des Festus in das zweite Jahr des Nero setzt, d. h. 55/56 n. Chr. Vgl. auch de viris illustr. c. 5: (*Paulus anno*) *secundo Neronis eo tempore quo Festus, procurator Judeae, successit Felici, Romam vinctus mittitur.* Darf man für diesen Ansatz eine kostbare Specialquelle des Eusebius annehmen? Ich glaube, die Frage verneint sich nach allem Bisherigen von selbst. Wenn alle anderen Daten über die jüdische Geschichte aus Josephus stammen, so haben wir kein Recht, für diese Angabe eine andere Quelle vorauszusetzen. Das blosse Datum „2. Jahr des Nero“ berechtigt in keiner Weise zu dieser Vermutung. Nach dem Fachwerk der Chronik musste Eusebius die Notiz unter irgend einem bestimmten Jahre unterbringen, mochte ihm seine Quelle ein solches nennen oder nicht. Im letzteren Falle musste er eben den

3*

Mangel der Quelle durch eine eigene Vermutung ersetzen; und wir haben bereits an einer Reihe von Beispielen gesehen, dass er dabei nicht allzu ängstlich verfährt. Es wird nach allem Bisherigen nicht zweifelhaft sein, dass dieser Fall auch hier vorliegt. Eusebius weiss aus Josephus, dass die Ernennung des Festus in die Zeit Nero's fällt, und er setzt sie nun nach freiem Ermessen in das Fach: „zweites Jahr des Nero" [1]). Verhält es sich so, dann verliert sein Ansatz selbstverständlich für uns jeden Wert.

18. Die Zeit des Amtsantrittes des Albinus wird von Josephus Antt. XX, 9, 1. Bell. Jud. II, 14, 1 ebenfalls nicht angegeben. Nur aus einer gelegentlichen Notiz Bell. Jud. VI, 5, 3 lässt sich schliessen, dass er im Jahre 62 n. Chr. zur Zeit des Laubhüttenfestes im Amte war (s. meine Geschichte I, 488). Da letztere Stelle aus anderen Gründen, wie wir oben bei Nr. 6 gesehen haben, die Aufmerksamkeit des Eusebius erregt hat, dürfen wir ihre Beachtung bei ihm wohl auch hier voraussetzen. Er hat dann folgendermassen gerechnet. Im 12. Jahre Nero's brach der grosse Krieg aus (Antt. XX, 11, 1. Bell. Jud. II, 14, 4). Vier Jahre vorher war Albinus bereits im Amte (Bell. Jud. VI, 5, 3, ed. Niese VI, 300: *πρὸ τεσσάρων ἐτῶν τοῦ πολέμου.* § 305: *τοῦ δ' Ἀλβίνου διερωτῶντος· οὗτος γὰρ ἔπαρχος ἦν*). Der Antritt seines Amtes ist also ins 7. Jahr Nero's zu setzen (so der Text des Hieronymus, der wohl auch hier den Vorzug vor dem Armenier verdient).

19. Für den Amtsantritt des Florus giebt Bell. Jud. II, 14, 2 kein Datum. Nach Antt. XX, 11, 1 brach der Krieg aus *δευτέρῳ μὲν ἔτει τῆς ἐπιτροπῆς Φλώρου, δωδεκάτῳ δὲ τῆς Νέρωνος ἀρχῆς.* Hiernach setzt Eusebius den Amtsantritt des Florus in das 10. Jahr des Nero. Der

---

[1]) Das 1. Jahr Nero's wird Antt. XX, 8, 4 erwähnt. Eusebius hat also für das, was Antt. XX, 8, 4—8 erzählt wird, nur ein Jahr statuirt.

Name des Florus lautet Γέσσιος Φλῶρος. Die corrumpirte Form Γέστιος Φλῶρος beruht auf einem Versehen des Eusebius oder einem Fehler seiner Josephus-Handschrift.

20. Die Sendung Vespasian's nach Judäa fand ein Jahr nach Ausbruch des Krieges statt. Da der Krieg im 12. Jahre Nero's ausbrach, hätte sie eigentlich ins 13. Jahr Nero's gesetzt werden müssen. Eusebius hat also den Zeitraum zwischen dem Ausbruch des Krieges und der Sendung Vespasian's etwas zu lang geschätzt, indem er letzteren erst ins 14. Jahr Nero's setzt [1]).

Die Untersuchung des gesamten Materiales hat zu dem Resultate geführt, dass alles aus Josephus geschöpft ist Nirgends haben wir Anlass und Berechtigung zur Annahme einer anderen Quelle gefunden. Eine Specialquelle, welche gerade über die Geschichte Judäa's im 1. Jahrh. n. Chr. genauere chronologische Aufschlüsse als Josephus gegeben hätte, wird auch nicht so leicht existirt haben. Die römische Historiographie hat sich auf die Geschichte Roms und der dortigen Machthaber beschränkt und die Geschichte der Provinzen vernachlässigt. Die Liste der Statthalter kann daher selbst für die grösseren Provinzen nur lückenhaft reconstruirt werden, vielfach nur auf Grund der Inschriften. Dass wir gerade für die Geschichte des kleinen Judäa im 1. Jahrh. n. Chr. zusammenhängender orientirt sind, ist ein glücklicher

---

[1]) An sich wäre es denkbar, dass Eusebius diese Angabe aus einer anderen Quelle geschöpft hätte, in welcher die Jahre Nero's anders gezählt waren (so dass also im Frühjahr 67 bereits das 14. Jahr Nero's lief). Da aber auch alle folgenden Notizen über den jüdischen Krieg aus Josephus geschöpft sind, so scheint mir diese Annahme unberechtigt. Die Frage, wie Josephus die römischen Kaiserjahre gezählt hat, ist für unseren Zweck gleichgültig. Vgl. darüber Knaake, Zeitschr. für luth. Theol. 1871, S. 224—247; Wieseler, ebendas. 1872, S. 55—63; Niese, Hermes XXVIII, 1893, S. 208—216; Unger, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philos.-philol. und hist. Classe 1896, Heft III, S. 383—391. — Über die officielle Datirung nach tribunicischen Kaiserjahren s. Mommsen, Römisches Staatsrecht, 2. Aufl., II, 2, 773 ff.

Ausnahmefall, welchen wir — und mit uns Eusebius — eben dem Josephus verdanken. Nur ein Schriftsteller ist uns bekannt, von welchem es denkbar wäre, dass er dem Eusebius oder seinem Vorgänger Julius Africanus ergänzende Notizen zu Josephus geliefert hätte: Justus von Tiberias. An ihn denkt z. B. Blass als Quelle für die kostbare Notiz über den Amtsantritt des Festus (Acta apost., p. 22). Zu Gunsten dieser Vermutung kann angeführt werden, dass Justus in der Chronik des Eusebius in der That citirt wird, nämlich als Gewährsmann für die Bestimmung der Zeit des Moses (s. meine Geschichte I, 50); auch hat man nicht ohne Grund vermutet, dass einzelne von Josephus abweichende Notizen über die Hasmonäergeschichte bei Julius Africanus resp. dessen Nachtreter Georgius Syncellus auf Justus zurückgehen (Gelzer, Julius Africanus I, 265, meine Geschichte I, 228. 288). Aber trotzdem ist die Benützung des Justus in den uns hier interessirenden Teilen der eusebianischen Chronik bestimmt in Abrede zu stellen; denn 1) die Chronik des Justus hat nur die Geschichte der jüdischen Könige behandelt, und zwar äusserst kurz, also schwerlich auch die der römischen Procuratoren (s. meine Geschichte I, 50; Moses gehört natürlich zu den jüdischen *βασιλεῖς*). 2) In dem reichen Materiale, welches wir oben zusammengestellt haben, ist uns nicht die geringste Spur einer Nebenquelle neben Josephus begegnet, wenn man nicht eben die fragliche Notiz über den Amtsantritt des Festus als solche betrachten will. Bei der erdrückenden Beweiskraft des übrigen Materiales hoffe ich, dass auch die bisherigen Verteidiger dieser Annahme dieselbe nicht mehr aufrecht erhalten werden. Ich lasse dabei dahingestellt, ob Eusebius selbst oder schon sein Vorgänger Julius Africanus das Material aus Josephus zusammengestellt haben. Im letzteren Falle wäre eben statt „Eusebius“ überall zu sagen „Julius Africanus“. Wahrscheinlicher aber ist mir das erstere.

Das aus der Geschichte des Pallas entnommene Argument ist schon von älteren Chronologen beachtet und wider-

legt worden[1]). Wir können uns darum kurz fassen. Die Entfernung des Pallas von den Geschäften fand vor dem 13. Februar 55 n. Chr. statt. Denn nachdem Tacitus Annal. XIII, 14 erstere erwähnt hat, sagt er, dass der Geburtstag des Britannicus nahe gewesen sei (XIII, 15: *propinquo die, quo quartum decumum aetatis annum Britannicus explebat*). Britannicus ist aber am 20. Tage nach dem Regierungsantritt des Claudius geboren (Sueton. Claud. 27: *Britannicum vicesimo imperii die inque secundo consulatu natum sibi*). Da Claudius am 24. Januar 41 zur Regierung gekommen ist, fällt der Geburtstag des Britannicus auf den 13. Februar. Schon vor diesem Termine also, im Anfang des Jahres 55, ist Pallas seiner Ämter enthoben worden. Vom Regierungsantritt des Nero (13. October 54) bis zum Sturze des Pallas sind demnach nur wenige Monate. Josephus aber berichtet aus der Amtsführung des Procurators Felix eine stattliche Reihe von Ereignissen, welche in die Regierungszeit Nero's fallen (Antt. XX, 8, 1–9. Bell. Jud. II, 12, 8–14, 1). Es ist unmöglich, dass diese im Laufe weniger Monate sich abgespielt haben sollten. Harnack (II, 1, 238) erkennt dies an und sieht sich daher genötigt, die Chronologie des Tacitus zu verwerfen und den Sturz des Pallas ein Jahr später zu setzen. Wenn in diesen Dingen aber irgend etwas sicher ist, so ist es die Chronologie des Tacitus, der annalistisch verfährt und die Absetzung des Pallas eben Anfang 55 berichtet (XIII, 11: Claudio Nerone L. Antistio coss.). Daran ist also nicht zu rütteln. Dann aber wird man auch sagen dürfen, dass das Argument aus der Geschichte des Pallas für unseren Zweck nicht zu gebrauchen ist. So kurze Zeit

---

[1]) Wurm, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1833, 1. Heft, S. 12 f.; Anger, De temporum in Actis apostolorum ratione, p. 96—98; Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters, S. 71—75. Vgl. auch Lehmann, Theol. Stud. und Krit. 1858, S. 323 f.; v. Rohden in Pauly-Wissowa's Real-Enc. der class. Altertumswissensch. I, 2634 f. (s. v. Antonius Nr. 84).

nach dem Regierungsantritt des Nero, wie es hiernach der Fall sein würde, kann die Absetzung des Felix nicht fallen. Die Schlussfolgerung muss also umgekehrt lauten: aus der Geschichte des Felix sehen wir, dass Pallas auch nach seiner Absetzung nicht für immer allen Einfluss bei Nero verloren hat. Dies ist auch keineswegs unwahrscheinlich. Von einer Verbannung oder dergleichen ist nicht die Rede. Es heisst nur *demovet Pallantem cura rerum;* es ist die Leitung der Geschäfte ihm abgenommen worden. Er ist aber *magna prosequentium multitudine* abgegangen und hat sich dagegen zu sichern gewusst, dass er wegen seiner Geschäftsführung zur Verantwortung gezogen werde (Tac. Annal. XIII, 14: *sane pepigerat Pallas, ne cuius facti in praeteritum interrogaretur paresque rationes cum republica haberet*). Das setzt doch noch eine ganz respectable Machtstellung voraus. Von einer noch im selben Jahre wegen politischer Umtriebe fälschlich gegen ihn erhobenen Anklage ist er freigesprochen worden (XIII, 23; vgl. Dio 61, 10 fin.). Nach alledem ist es sehr wohl möglich, dass er um das Jahr 60 noch oder wieder ein Mann von Einfluss war. Seine Ermordung fällt erst in das Jahr 62 n. Chr. (Tac. Annal. XIV, 65. Dio 62, 14).

Es kam mir bei diesen kurzen Erörterungen nur auf den negativen Nachweis an, dass die Gründe, welche für den Amtsantritt des Festus im Jahre 55 (oder 56) geltend gemacht werden, nicht stichhaltig sind. Die Gründe, welche uns im Gegenteil nötigen, um mindestens drei Jahre herabzugehen, sollen hier nicht aufs Neue vorgeführt werden. Mir scheint schon die Berechnung, welche Harnack selbst für die Geschichte des Lebens Pauli aufgestellt hat, entscheidend gegen seine These. Denn er sieht sich von seinen Voraussetzungen aus genötigt, die Bekehrung des Paulus bis zum Jahre 30, d. h. bis in das Todesjahr Christi, hinaufzurücken. Zwischen der Kreuzigung Christi und der Bekehrung des Paulus muss aber doch ein Zeitraum von einigen Jahren an-

genommen werden, da inzwischen eine christliche Gemeinde sich gebildet hat und von ihm verfolgt worden ist. — Von Wichtigkeit ist namentlich auch noch folgende Thatsache, auf welche u. A. Anger (S. 90 f.) aufmerksam gemacht hat. Der Aufstand des Ägypters fällt nach der Darstellung des Josephus sicher in die Zeit Nero's; wie es scheint, nicht ganz in die erste Zeit desselben (Antt. XX, 8, 4—6. Bell. Jud. II, 13, 1—5). Dieser Aufstand gehörte aber bereits der Vergangenheit an, als Paulus unter Felix in Jerusalem gefangen gesetzt wurde (Apg. 21, 38). Dann folgt die zweijährige Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea und erst an deren Ende der Amtsantritt des Festus (Apg. 24, 27). Selbst bei der knappsten Berechnung genügen daher drei Jahre kaum für die Zeit vom Regierungsantritt des Nero bis zum Amtsantritt des Festus.

Statt Bekanntes zu wiederholen, möchte ich hier nur noch auf eine Bemerkung Ramsay's aufmerksam machen, die mir der Beachtung wert erscheint. Nach Harnack (II, 1, 237) würde der erste Aufenthalt Pauli in Korinth von Herbst 48 bis Frühjahr 50 fallen. Zur Zeit jenes Aufenthaltes war bekanntlich Gallio Proconsul von Achaia (Apg. 18, 12 ff.). Nun haben schon ältere Chronologen bemerkt, dass die Ernennung Gallio's zum Proconsul von Achaia schwerlich erfolgt ist, während sein Bruder Seneca verbannt war, d. h. schwerlich vor 49 n. Chr. (Anger p. 119, Wieseler S. 119 f.). Man kann dagegen freilich wieder einwenden, dass Seneca in der während seiner Verbannung geschriebenen Trostschrift *ad Helviam matrem* doch von seinem Bruder sagt, dass er bereits *honores* erlangt habe (Dial. XII, 18, 2, dazu Dessau, Prosopographia imperii Romani II, 1897, p. 237 sq.). Es kommt aber ein Anderes hinzu. Gallio hiess eigentlich Annaeus Novatus und hat den Namen Gallio erst erhalten durch Adoption von Seite des Rhetors Junius Gallio. Seneca's Schrift *de ira* ist aber seinem Bruder Novatus noch unter diesem Namen, also

vor seiner Adoption gewidmet[1]). Nun hat Lehmann (Claudius und seine Zeit, 1858, S. 315 ff.) es wahrscheinlich gemacht, dass die Schrift *de ira* erst nach Seneca's Rückkehr aus der Verbannung, also nach 49 geschrieben ist. Ist dies richtig, dann muss vom Jahr 49 bis zu Gallio's Proconsulat noch ein Spielraum gelassen werden 1) für die Abfassung von Seneca's Schrift *de ira*, 2) für die Adoption des Novatus durch Gallio. Damit kommen wir auch wieder ein paar Jahre weiter, als es nach Harnack der Fall sein würde (vgl. Ramsay, Expositor, März 1897, S. 201 ff.)[2]).

III.

Die doppelte Auffassung vom Abendmahl in der ältesten Kirche und ihr Ursprung.

Von

Lic. th. **K. G. Goetz,**

Pfarrer in Basel.

Die Abendmahlsfrage, das ist die Frage nach dem Wesen und Inhalt des Abendmahls, ist in den letzten Jahren wieder lebhafter erörtert worden. Völlig geruht hat sie ja eigentlich

[1]) Im Anfang eines jeden der drei Bücher redet ihn Seneca nur Novate an, während sich später auch Seneca des Namens Gallio bedient (de vita beat. I, 1. epist. 104, 1. nat. quaest. IV praef. 10. V, 11, 1).

[2]) Anger und Wieseler glauben zwischen 49 und Gallio's Proconsulat von Achaia auch noch ein Jahr für Gallio's Consulat einschieben zu müssen. Dies ist nicht richtig. Denn die proconsules Achaiae waren, so viel wir wissen, nicht gewesene Consuln, sondern gewesene Prätoren (Strabo XVII, p. 840; Marquardt, Staatsverwaltung I, 2. Aufl. 1881, S. 332). Dass Annaeus Gallio irgend einmal Consul suffectus gewesen ist, erhellt allerdings aus Plin. Hist. Nat. XXXI, 6, 62. Vgl. über ihn überhaupt: Nipperdey zu Tacit. Annal. XV, 73; Rossbach in Pauly-Wissowa's Real-Enc. der class. Altertumswissensch. I, 2236 f. (s. v. Annaeus Novatus); Dessau, Prosopographia imperii Romani II, 1897, p. 237.

seit den Tagen der Reformation nie, weil nie seitdem eine allgemein befriedigende Lösung derselben gefunden worden ist. Man darf es deshalb auch keineswegs nur auf Rechnung der kritischen Stimmung der sogenannten modernen Theologie setzen, dass diese Frage jetzt wieder flüssig geworden ist. Es handelt sich da viel weniger um Zerstreuen als um Sammeln, nicht um Trübung, sondern um Klärung einer bisher nichts weniger als klaren Sachlage. Jedenfalls ist der Versuch, den ich mit dem Folgenden unternehme, solcher Absicht entsprungen.

Bei den letzten Verhandlungen über das Abendmahl [1]) stand im Mittelpunkte der 63. Brief in der Sammlung der Briefe Cyprian's, des Bischofs in Karthago, um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Er ist auch für mich der Anlass gewesen, dem Gegenstande näher zu treten, und soll ebenso im Folgenden zusammen mit Cyprian's Ansichten betreffs des Abendmahles überhaupt den Ausgangspunkt bilden. Indessen möchte ich nicht den eigentlichen Inhalt dieses Briefes, dass Wein und Wasser und nicht Wasser allein die Füllung des Kelches sein soll, besprechen, sondern die ungleich wichtigere Thatsache der doppelten Auffassung vom Abendmahl in der ältesten Kirche von neuem auf ihren Gehalt und Ursprung prüfen.

Man pflegt diese doppelte Auffassung etwa als sacrificielle, opfermässige, und symbolische, sinnbildliche zu unterscheiden. Ich halte dies für richtig, wofern als Unterschied gilt, dass einerseits das Abendmahl, bezw. die Elemente desselben als Opfer, andererseits als Symbole gefasst werden [2]).

---

[1]) Vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen VII, 2, S. 117—144: Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin, 1891. Zahn, Brod und Wein im Abendmahl der alten Kirche, 1892. Jülicher (Theol. Abhdl. C. v. Weizsäcker gewidmet, 1892, S. 217—250): Zur Geschichte der Abendmahlsfeier der ältesten Kirche. Ferner die Arbeiten Spitta's, Haupt's u. A.

[2]) Ich brauche also die Ausdrücke Symbol, Sinnbild im allergewöhnlichsten Sinn, nicht ganz im Sinne der theologischen Schulsprache,

Derselbe erinnert an den Unterschied zwischen der katholisch-lutherischen und der reformirten Abendmahlslehre, doch hat er sich nie wie dieser als trennender erwiesen. So finden wir z. B. bei Cyprian beide Betrachtungen, die sacrificielle und die symbolische friedlich verbunden. Vergegenwärtigen wir uns nun zunächst die sacrificielle Vorstellung.

Cyprian betrachtet das Abendmahl vorzüglich als Opfer zum Gedächtnis des Herrn und seines Leidens und um deswillen auch als das Selbstopfer Christi selbst. Er urteilt: Brod und Kelch, bezw. Wasser und Wein zum Gedächtnis des Herrn und seines Leidens dargebracht, sind Gedächtnisopfer für Christus und sein Leiden und als solches Gedächtnisopfer eben auch Christi Selbstopfer oder Leiden selbst, bezw. sein Leib und sein Blut. Möchte man nun gerne genauer von ihm erfahren, wieso sie dieses beides sind, so erhält man keinen weiteren Aufschluss. Was für uns mehr nur eine Behauptung scheint, ist für ihn offenbar schon genügende Erklärung gewesen. Zwar führt er noch weiter aus: das Abendmahl ist Gedächtnisopfer für Christus und sein Leiden und Darbringung seines Leibes und seines Blutes, blos wenn genau nachgeahmt wird das Opfer von Brod und Wein, welches Jesus, der Hohepriester nach Melchisedek's Ordnung, als das Opfer seiner selbst Gott dem Vater dargebracht und zu seinem Gedächtnis zu vollziehen befohlen hat. Aber damit sind wir im Grunde um nichts klüger. Die eigentliche Auskunft ist eben: Für den antiken Menschen ist — anders als für uns — in der Form (Handlung) auch die Sache enthalten. Darum kennt Cyprian keine weitere Frage, wieso ist das Abendmahl eigentlich Gedächtnisopfer und Selbstopfer. Sobald es der Form nach jenes darstellte, so war es dasselbe. Und sobald es als Gedächtnisopfer das

---

die darunter auch versteht „eine Sache, die das nicht ist, was sie bedeutet". Andere haben, was ich mit Symbol bezeichne, Sacrament genannt, nicht unzutreffend, aber doch, wie mir scheint, weniger bezeichnend, vgl. S. 61.

Selbstopfer vergegenwärtigte, so musste es auch das Selbstopfer selbst sein, in der Form sachlich sein[1]). Immerhin dürften sich Cyprian und andere Väter die Mangelhaftigkeit dieser formellen Betrachtungsweise nur mit Hülfe der später zu besprechenden symbolischen Deutung des Abendmahls verborgen haben. — So viel entnehmen wir dem 63. Briefe (vgl. Cypriani Op., Hartel, P. II, p. 713, 714, 703, 709).

An einer Stelle im ersten Buch der Testimonien sodann (Hartel, I, p. 50) redet Cyprian von einem neuen Opfer, das an die Stelle des jüdischen getreten sei, und meint damit seinem sonstigen Sprachgebrauch nach das Abendmahl. Die angezogenen Schriftstellen (Ps. 49, 13 sq., 23; 4, 6. Maleach. 1, 10 sq.) charakterisiren es als Lobopfer („sacrificium laudis“), als Opfer der Gerechtigkeit („sacrificium justitiae“), und als Rauch- und reines Opfer. Den Grund für die erste Bezeichnung, zweifellos die das Abendmahl begleitenden Dankgebete, lässt Cyprian nirgends hervortreten. Hingegen erscheint bei ihm das Abendmahl thatsächlich als Opfer der Gerechtigkeit, sofern er die dabei dargebrachten Gaben Opfer nennt und Mildthätigkeit überhaupt öfters justitia. Was die dritte Bezeichnung anlangt, so wird an der betreffenden Prophetenstelle offenbar auf das reine Speisopfer und die mit Weihrauch bestreuten Schaubrote angespielt. Der Weihrauch der letzteren und ein Teil des Speisopfers pflegte bekanntlich als Gedenkteil (hebr. אַזְכָּרָה, LXX μνημόσυνον, Vulg. memoriale) abgehoben und verbrannt zu werden, jener bei der allsabbatlichen Erneuerung der Schaubrote, dieser z. B. bei dem alltäglichen Speis- und Trankopfer des Hohepriesters, welches das tägliche Lammesopfer begleitete. Wie oben erwähnt worden ist, fasst nun ja auch Cyprian das

[1]) Was Cyprian's Auffassung vom eucharistischen Opfer von der der Früheren unterscheidet, ist besonders (vgl. Harnack, Dg., 2. Aufl., I, S. 390 f.): 1) dass ihm das Abendmahlsopfer als solches vor allem als Opfer gilt; 2) dass er die passio domini, ja den sanguis Christi (und die dominica hostia?) als Gegenstand der eucharistischen Darbringung bezeichnet.

Abendmahl als das ursprünglich hohepriesterliche Opfer Jesu aus Brot und Wein und zugleich als Gedächtnisopfer für den Herrn und sein Leiden. Also könnte jene Bezeichnung auf das Abendmahl bezogen worden sein, weil man es selbst als eine Art Speisopfer, natürlich wie das Hohepriestertum Christi von höherer und vollkommener Art, angesehen hat. Indessen, dass das Cyprian selbst je gethan habe, ist ganz unwahrscheinlich. Er folgt mit dem Citat jener Maleachistelle einer alten Tradition, wie im Folgenden gezeigt werden wird. Und wenn er auch das Abendmahl als ein hohepriesterliches Gedächtnisopfer fasst, so hat er sich doch immer mit der zuerst beschriebenen formellen Betrachtung begnügt, in der die feineren Züge des jüdischen Originals verwischt sind. Aber es hat eine Zeit gegeben, da war das anders; denn je weiter wir in der Zeit zurückgehen, desto deutlicher tritt uns das Abendmahl als eine Art Speis- und Gedenkopfer im jüdischen Sinne entgegen [1]).

Cyprian steht zeitlich nicht allzu ferne sein grosser Meister Tertullian. Bei ihm können wir auch vorerst nur lernen, dass jener nicht so sehr viel Neues über das Abendmahl als Opfer ausgesagt hat. Auch Tertullian bezieht die Maleachistelle auf das Abendmahl [2]), ebenso nennt er Christus Priester nach der Ordnung Melchisedek's [3]). In seiner Schrift De Anima, c. XIII, sagt er, dass Christus den Wein zum

---

[1]) Bei Origenes, In Lev. (24, 5—9) hom. XIII, 3, handelt es sich um nachträgliche allegorische Auslegung, nicht um unmittelbare Auffassung.

[2]) Advers. Jud. 5. Adv. Marcion. III, 22; IV, 1. Keine der Stellen wird citirt aus dem oben vermuteten Anlass.

[3]) Advers. Marcion. V, 9: „Quod et in ipso hic accedit: 'Tu es sacerdos in aevum'. nec sacerdos autem Ezechias, nec in aevum, etsi fuisset. 'Secundum ordinem', inquit, 'Melchisedech'. quid Ezechias ad Melchisedech Altissimi sacerdotem, et quidem non circumcisum, qui Abraham circumcisum jam accepta decimarum oblatione benedixit? at in Christum conveniet ordo Melchisedech, quoniam quidem Christus proprius et legitimus Dei antistes, praeputiati sacerdotii pontifex" etc. Vgl. a. Adv. Jud. 2. 3.

Gedächtnis seines Blutes geweiht habe, fasst also das Abendmahl offenbar als eine Art Gedächtnisopfer. Als das Leidensopfer Christi selbst bezeichnet er es unmittelbar nie. Indessen fasst er es immerhin als Mitteilung, wenn auch nicht geradezu als Darbringung desselben, sofern er häufig die empfangenen Elemente Leib und Blut im Sinne des Leidensopfers nennt[1]). In erster Linie gilt ihm freilich das Abendmahl als Opfer wegen der begleitenden Gebete und dann auch der Gaben[2]).

Tertullian's Zeitgenosse Clemens von Alexandrien kennt eigentlich „kein anderes Opfer, als das, wodurch der Mensch das, was er ist, an Gott, und das, was er hat, an den Nächsten im Dienste Gottes hingiebt", das heisst Opfer sind ihm vor allem Gebete und Mitteilung jeglicher Art an die Bedürftigen[3]). An einer einzigen Stelle (Strom. I, 19) redet er von

---

[1]) „alium postea vini saporem quod in sanguinis sui memoriam consecravit." Dz. vgl. De Exhort. Cast. 11: „stabis ergo ad Dominum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras? et offeres pro duabus? et commemorabis illas duas per sacerdotem —, et ascendet sacrificium tuum libera fronte? — Vielleicht hat doch auch er schon die Eucharistie als Darbringung des Selbstopfers bezeichnet, wenn er sagt, Adv. Marcion. IV, 40: „Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit" (doch s. dag. Leimbach, Beiträge z. Abendmahlslehre Tertullian's, 1874, S. 94 ff.).

[2]) De Oratione 19: „Similiter et stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit, accepto corpore Domini. Ergo devotum Deo obsequium eucharistia resolvit? an magis Deo obligat? Nonne sollemnior erit et statio tua, si et ad aram Dei steteris? accepto corpore Domini et reservato, utrumque salvum est, et participatio sacrificii, et executio officii." Das Genauere siehe bei Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, Erlangen 1851, S. 198 ff., 213. 214. 222 Anm.

[3]) Strom. VII, 6 (31): „*οὐκ ἀπεικότως ἡμεῖς δι' εὐχῆς τιμῶμεν τὸν θεόν, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν ἀρίστην καὶ ἁγιωτάτην μετὰ δικαιοσύνης ἀναπέμπομεν, τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ γεραίροντες, δι' οὗ παραλαμβάνομεν τὴν γνῶσιν, διὰ τούτου δοξάζοντες ἃ μεμαθήκαμεν.* (32) *Καὶ γάρ ἐστιν ἡ θυσία τῆς ἐκκλησίας λόγος ἀπὸ τῶν ἁγίων ψυχῶν ἀναθυμιώμενος*(!), *ἐκκαλυπτομένης ἅμα τῆς θυσίας καὶ τῆς διανοίας ἁπάσης τῷ θεῷ.*" — „*βωμὸν δὲ ἀληθῶς ἅγιον τὴν*

der Eucharistie als *προσφορά*, aber auch da liegt für ihn der Begriff des Opfers in nichts anderem als dem *εὐχαριστεῖν*. Immerhin betrachtet auch er Melchisedek's Segnung und Brod- und Weinspende als Vorbild der Eucharistie[1]; desgleichen bezieht er auf sie die Stelle aus Maleachi[2], doch ohne irgend einen Anhalt für die oben geäusserte Vermutung zu geben. Für ihn ist die Eucharistie eben eigentlich nur der sinnbildliche Vollzug des Opfers, welches das ganze Leben des rechten Christen erfüllt, das ist eines rein geistigen Vorganges.

Mehr Aufschluss in der oben angedeuteten Richtung giebt Justin der Märtyrer. Nach Justin ist Christus als Priester nach der Ordnung Melchisedek's geoffenbart um des jüdischen Unglaubens willen. Gleichwie Melchisedek ein Priester des Höchsten gewesen ist und gesegnet hat den beschnittenen, ihm zehntenden Abraham, so bringen jenem, als dem ewigen Priester, dar die Beschnittenen, das ist die ihm Glaubenden und Segen von ihm Suchenden, und er nimmt sie auf und segnet sie[3]. Ihr Opfer ist das von Maleachi

---

δικαίαν ψυχὴν, καὶ τὸ ἀπ' αὐτῆς θυμίαμα τὴν ὁσίαν εὐχὴν λέγουσιν ἡμῖν ἀπιστήσουσιν;" (34) *δεῖ τοίνυν θυσίας προσφέρειν τῷ θεῷ μὴ πολυτελεῖς ἀλλὰ θεοφιλεῖς, καὶ τὸ θυμίαμα*(!) *ἐκεῖνο τὸ σύνθετον τὸ ἐν τῷ νόμῳ τὸ ἐκ πολλῶν γλωσσῶν τε καὶ φωνῶν κατὰ τὴν εὐχὴν συγκείμενον, μᾶλλον δὲ τὸ ἐκ διαφόρων ἐθνῶν τε καὶ φύσεων, τῇ κατὰ τας διαθήκας δόσει σκευαζόμενον εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ κατὰ τοὺς αἴνους συναγόμενον, καθαρῷ*(!) *μὲν τῷ νῷ, δικαίᾳ δὲ καὶ ὀρθῇ τῇ πολιτείᾳ, ἐξ ὁσίων ἔργων εὐχῆς τε δικαίας*. Vgl. Höfling, S. 111 ff. 116.

[1]) Strom. IV, 25: „*Μελχισεδὲκ — ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας.*"

[2]) Strom. V, 14. 136. Vgl. auch Höfling, S. 114 Anm. Wahrscheinlich hat die Meinung der gewöhnlichen Christen zur Zeit des Clemens der sacrificiellen Auffassung näher gestanden, dies blickt hie und da in seinen Schriften durch.

[3]) Vgl. Dialog. c. Tryph. c. 33: „*μεθ' ὅρκου ὁ θεὸς διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν ἀρχιερέα αὐτὸν κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ εἶναι ἐδήλωσε, τουτέστιν; ὃν τρόπον ὁ Μελχισεδὲκ ἱερεὺς ὑψίστου ὑπὸ Μωϋσέως*

geweissagte[1]). Es besteht zunächst in Dank und Gebet beim Zusichnehmen der Nahrung und im Wohlthun im allgemeinen, dann aber besonders in Wohlthätigkeit, Gebet und Danksagung beim Abendmahl. Dieses ist 'das Brod der Danksagung, das unser Herr Jesus zum Gedächtnis des Leidens, das er für die an ihren Seelen von aller Bosheit gereinigten Menschen erduldet, zu opfern überliefert hat, damit wir Gott dafür danken, dass er die Welt mit allem, was darinnen ist, um des Menschen willen geschaffen und von aller Bosheit befreit und die Herrschaften und Gewalten aufgelöst hat durch den, der nach seinem Ratschluss leidensfähig geworden ist'[2]). Und es ist der Kelch, 'den er zum Gedächtnis seines Blutes mit Danksagung zu opfern überliefert hat'[3]). Das

---

ἀναγέγραπται γεγενῆσθαι, καὶ οὗτος τῶν ἐν ἀκροβυστίᾳ ἱερεὺς ἦν, καὶ τὸν ἐν περιτομῇ δεκάτας αὐτῷ προσενέγκαντα Ἀβραὰμ εὐλόγησεν, οὕτως τὸν αἰώνιον αὐτοῦ ἱερέα, καὶ κύριον ὑπὸ τοῦ πνεύματος καλούμενον, ὁ θεὸς τῶν ἐν ἀκροβυστίᾳ γενήσεσθαι ἐδήλου· καὶ τοὺς ἐν περιτομῇ προσιόντας αὐτῷ, τουτέστι πιστεύοντας αὐτῷ καὶ τὰς εὐλογίας παρ' αὐτοῦ ζητοῦντας, καὶ αὐτοὺς προσδέξεται καὶ εὐλογήσει."

[1]) Dial. c. Tryph. c. 28. 41. 116. 117. Vgl. Lehre der zwölf Apostel von A. Harnack, S. 55, Anm. zu XIV, 3, wo auch andere Citate der M.-stelle namhaft gemacht sind.

[2]) Dial. c. Tryph. c. 41: „*Καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά, ὦ ἄνδρες, ἔλεγον, ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ᾗ γεγόναμεν, ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αυτοῦ· ὅθεν περὶ μὲν τῶν ὑφ' ὑμῶν τότε προσφερομένων θυσιῶν λέγει ὁ θεός, ὡς προέφην, διὰ Μαλαχίου*" *κ. τ. λ.* „*Περὶ δὲ τῶν ἐν πάντι τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, προλέγει τότε, εἰπὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζειν ἡμᾶς, ὑμᾶς δὲ βεβηλοῦν.*"

[3]) Vgl. Dial. c. Tryph. c. 70: „*περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιή-*

Brod der Danksagung ist vorgebildet in dem Opfer von Semmelmehl, welches nach Lev. 14, 10 für die vom Aussatz Gereinigten darzubringen befohlen war. — Äusserlich ist das Opfer der Christen nichts anderes, als was die Juden auch opfern (Dial. c. Tryph. c. 28 ff.); aber jener *δῶρα* und *προσφοραί* sind allein angenehm, weil sie allein dargebracht sind von Würdigen, dargebracht gemäss der Weissagung Maleachi's als *θυσία καθαρά* unter den Heiden als von Freunden Gottes, welche die rechte Erkenntnis Gottes und seines Christus haben und die ewigen Rechte halten, ein wahrhaft hohepriesterliches Geschlecht Gottes[1]).

Überblickt man diese Vorstellungen, so drängt sich die Annahme auf, dass Justin im Abendmahl eine Art Speisopfer gleich dem jüdischen gesehen hat. Wohl erklärt er einmal (Dial. c. 118): 'dass nun die von den Würdigen dargebrachten Gebete und Danksagungen allein vollkommene und gottgefällige Opfer sind, sage auch ich; denn dies allein ist auch den Christen zu opfern überliefert, auch zum Gedächtnis ihrer trockenen und flüssigen Nahrung, wobei sie auch des

---

σασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, δι' οὓς καὶ παθητὸς γέγονεν, καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν." Dialog. c. Tryph. 117: *„ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοι εἰσὶ τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτὸς φημι. ταῦτα γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτού(ς) ὁ (υἱὸς) τοῦ θεοῦ, μέμνη(ν)ται."* Apol. I, 66: *„τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· 'τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου'."* (Vgl. dazu die Bemerkungen Höfling's S. 57 f. S. 69, und von Steitz, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche, Jahrbr. f. deutsche Theol. IX, 3, S. 434. 435.)

[1]) Diese Auffassung hat auch Irenaeus gehabt: „Non genus oblationum reprobatum est, sagt er IV, 18, 2; oblationes enim et illic, oblationes autem et hic, sacrificia in populo, sacrificia in ecclesia, sed species immutata est tantum, qui cum jam non a servis, sed a liberis offeratur." (Vgl. Höfling, S. 60.)

Leidens, das der Sohn Gottes um ihretwillen gelitten hat, gedenken'. Aber aus dieser Erklärung wird man doch schwerlich folgern dürfen, dass Justin das Abendmahlsopfer lediglich als Gebetsopfer betrachtet habe. Erstens lautet der Ausspruch etwas zweideutig. Zweitens erscheint er nicht wohl vereinbar mit solchen Äusserungen, worin das ἄρτον ποιεῖν als προσφορά und ἄρτος und ποτήριον εὐχαριστίας als θυσία hingestellt werden. Die Aushülfe, dass die Elemente für Justin nur δῶρα, προσφοραί seien und die Gebete allein eigentliche θυσία, hält nicht Stich; denn die δῶρα, προσφοραί gelten ja als die von Maleachi geweissagte θυσία (Dial. 41. 28. 29). Ich glaube, Justin schwankt in seiner Meinung. Übrigens, sei dem, wie ihm wolle, sicher hat Justin das alttestamentliche Speisopfer als Vorbild des Abendmahlsopfers angesehen und zugleich dieses als das von Maleachi geweissagte Opfer. Was aber so der Heidenchrist aus Samarien gethan hat, das haben dem Judentum noch näher stehende Christen voraussichtlich noch mehr betont.

Gesetzt nun, dass in der ältesten Christenheit das Abendmahl zum Teil als eine Art Speisopfer in jüdischer Art gefasst worden ist, so kann es nur als Begleitung eines blutigen Opfers gedacht gewesen sein; denn nur solche begleitenden Speisopfer waren mit Trankopfer verbunden. Man dürfte es deshalb als Trank- und Speisopfer, welches ursprünglich das blutige Selbstopfer des Hohenpriesters Christus begleitete — ein anderes blutiges Opfer kannte man ja nicht —, betrachtet haben. Ferner kann es nicht eigentlich als Sühnopfer gegolten haben; denn sühnen konnte nach jüdischer Meinung nur Blut. Der Charakter des jüdischen Speisopfers ist der des Dankes und der Bitte; es ist Dank bezeugende und den Geber in Erinnerung rufende Gabe, lateinisch donum, griechisch δῶρον, alttestamentlich mincha und azkara. Des Genaueren bemerkt Delitzsch[1]) darüber: „Vom Segen

[1]) Vgl. Riehm, Handwörterbuch², S. 1545.

innerhalb der Landwirtschaft und des Hauses erweitert sich die Beziehung des Speisopfers auf den Segen innerhalb des Berufes überhaupt, des niedrigsten und des höchsten. In diesem Sinne bringt der Hohepriester früh und abends ein Speisopfer, Gott für seinen Amtssegen dankend und neuen Amtssegen sich erflehend. Und das 'tägliche Opfer' hat für ganz Israel eine begleitende Mincha, die sich auf den Segen bezieht, dessen das Volk in der Gesamtheit seiner Berufsstände bedarf." — Die Mincha „besteht aus feinem Kornmehl", „und bei der Mincha als Begleitungsopfer kommt noch die Weinspende hinzu, in dem der Darbringende wie die herzstärkende Gabe des Brodes, so auch die herzerfreuende Gabe des Weines Gott dankbar zurückgiebt". Ferner wird als Besonderheit erwähnt [1]), dass, wenn das Speisopfer aus Gebackenem besteht, dasselbe dargebracht wird als Bissen- oder Brockenopfer, das heisst gebrochen in mundgerechte Bissen. Namentlich gilt das von dem täglichen hohenpriesterlichen Speisopfer, wovon Lev. 6, 14 geschrieben steht: „als ein Speisopfer in Bissen sollst du es darbringen zum lieblichen Geruch für Jahwe." Die LXX übersetzen dies (6, 21) mit: „*θυσίαν ἐκ κλασμάτων, θυσίαν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας κυρίῳ*", und fahren fort: „*ὁ ἱερεὺς ὁ χριστὸς ὁ ἀντ' αὐτοῦ ἐκ τῶν υἱῶν αὐτοῦ ποιήσει αὐτήν· νόμος αἰώνιος*", *κ. τ. λ.*

Niemand, der die ältesten Berichte über das Abendmahl kennt, wird nun leugnen können, dass die meisten der genannten Eigentümlichkeiten des Speisopfers gerade in jenen Berichten häufig hervortreten. Wir haben bemerkt, Speisopfer sei nicht Sühnopfer, sondern Gabe und Dank. Harnack sagt [2]) in seiner Dogmengeschichte betreffs des Abendmahles in der nachapostolischen Zeit: „Die Elemente sind nur *δῶρα, προσφοραί*." „Eine besondere Beziehung des Genusses der h. Elemente auf die Sündenvergebung sucht man vergeblich."

---

[1]) Vgl. Riehm, Handwörterbuch, S. 1541. 1542.
[2]) Dg.[2] I, S. 179 Anm. 180.

Und weiter meint er, dass sich die h. Handlung darstelle „als ein Opfer des Dankes“ [1]). — Desgleichen ist nichts wahrscheinlicher, als dass man das Abendmahl in ältester Zeit häufig als eine Art *θυσία ἐκ κλασμάτων*, als eine Art Brockenopfer betrachtet hat; denn nichts ist häufiger als die Erwähnung des Brodbrechens, der *κλάσις τ. α.* [2]). Als Sitte des Brodbrechens ist es ja vielfach bezeugt schon im N. T. [3]) Nun hat man dasselbe allerdings als Hinweis auf das Brechen des Leibes Jesu im Tode erklären wollen; doch die Alten haben daran sicher nicht gedacht. Das Sterben Jesu erinnerte sie ja im Gegenteil an die Schrift: „Ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen.“ Vielmehr dünkt mich, der von den Synoptikern und Paulus schon so deutlich hervorgehobene Brauch beweist, dass die Vorstellung vom Abendmahl als einer Art Speisopfer auch in den urchristlichen und apostolischen Kreisen wohlbekannt, ja wahrscheinlich die gewöhnliche gewesen ist. Andere Anzeichen hierfür fehlen ohnedies

---

[1]) Dg.[3] I, S. 178 ff. — Die Eucharistie ist Dank- und Gedächtnisopfer für die Wohlthaten der Schöpfung und der Erlösung, vgl. z. B. Didach. X, 2, 3, 5 (und Höfling, S. 62, 63, 104 u. ö.; Steitz, S. 433. Ib. IX, 3).

[2]) Didache IX, 3. 4 (vgl. übrigens auch Mt. 14, 20; 15, 37 u. a. St.) findet sich geradezu der Ausdruck *κλάσμα*. — Eine Zusammenstellung von Brodbrechstellen bietet Harnack in seiner Schrift über „Brod und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin“, S. 134. — Zu dem als Variante für *κλᾶν* auftretenden *θρύπτειν* (vgl. Resch, Ausserkanonische Paralleltexte z. Lucas i. T. u. Unters. X, 3, S. 640, 641) ist zu vergleichen LXX, Lev. 2, 6: „*καὶ διαθρύψεις αὐτὰ κλάσματα.*“ — Andere häufig genannte Merkmale der Eucharistie, die an das alttestamentliche Speisopfer, bezw. die Schaubrode erinnern, sind, dass dieselbe als Heiliges gilt (vgl. Didache IX, 5 und die Anmerkung Harnack's zu der Stelle) und als reines Opfer (z. B. Didache XIV, 1; Iren. I, 10, 11), vgl. LXX, Lev. 6, 16. 17 (dazu Mt. 12, 4 ff. Mc. 2, 26. Luc. 6, 4). — Die Stelle des Weihrauchs vertreten die Gebete (z. B. Offb. Joh. 5, 8; 8, 13. 4. Just., I. Apol. 13. Iren. I, 10, 11).

[3]) Vgl. Mt. 14, 19. 20; 15, 36. 37; 26, 26. Mc. 6, 41. 43; 8, 6. 19. 20; 14, 22. Luc. 9, 16; 22, 19; 24, 30. 35. Joh. 6, 12. 13. 1 Kor. 10, 16; 11, 24. Apg. 2, 46; 20, 7. 11; 27, 35.

nicht. Da bietet sich zuerst das paulinisch-lucanische Abendmahlswort: „das thut zu meinem Gedächtnis“ [1]). Resch in seiner Sammlung von ausserkanonischen Paralleltexten zu Lucas (S. 655) rückübersetzt das griechische „*εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*“ in den Urtext לְזִכְרִי; da haben wir also deutlich מִנְחַת זִכָּרוֹן [2]), das ist das alttestamentliche Speis- und Gedenkopfer. — Eph. 5, 2 sodann lesen wir: „Wandelt in Liebe, wie auch Christus euch geliebt hat, und hat sich selbst dargegeben für uns als Gabe und Opfer Gott zu einem süssen Geruch.“ Dass mit diesen Worten Christus als Speisopfer bezeichnet ist, leidet kaum einen Zweifel, und nach den bisherigen Nachweisen auch nicht als welches [3]). — Vielleicht ist es auch eine Spur der Speisopfervorstellung, wenn Joh. 6, 33 angedeutet wird, dass Christus „das Brod Gottes“ sei; denn dieser Ausdruck ist eine nicht ungewöhnliche Bezeichnung für das alttestamentliche Speisopfer [4]). So, meine ich, haben wir Belege in genügender Anzahl dafür, dass schon in apostolischer Zeit die Auffassung vom Abendmahl als Speisopfer eine Hauptauffassung gewesen ist.

Indessen wird man nun fragen, wie denn diese Auffasssung hat mit den Einsetzungsworten im engeren Sinne

---

[1]) 1 Kor. 11, 25: „*τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*“ Luc. 22, 19: „*τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*“ Hierzu ist zu vergleichen Lev. 24, 7, LXX: „*καὶ ἐπιθήσετε ἐπὶ τὸ θέμα λίβανον καθαρὸν καὶ ἅλα, καὶ ἔσονται εἰς ἄρτους εἰς ἀνάμνησιν προκείμενα τῷ κυρίῳ.*“

[2]) Vgl. Num. 5, 15: „מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן“, LXX: „*θυσία μνημοσύνου ἀναμιμνήσκουσα ἁμαρτίαν*“.

[3]) Eph. 5, 2: „*καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.*“ (Vgl. Const. Apostol. L, II, 34.) — Ein ähnlicher Vergleich findet sich Martyr. Polycarp. XV, 2: „*καὶ ἦν μέσον οὐχ ὡς σάρξ καιομένη, ἀλλ' ὡς ἄρτος ὀπτώμενος, ἢ ὡς χρυσὸς καὶ ἄργυρος ἐν καμίνῳ πυρούμενος. καὶ γὰρ εὐωδίας τοσαύτης ἀντελαβόμεθα, ὡς λιβανωτοῦ πνέοντος ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τιμίων ἀρωμάτων.*“ Siehe auch Ignat. ad Rom. 4, 1.

[4]) Vgl. Lev. 21, 6 u. ö. (vgl. Ignatius ad Ephes. 5, 2).

vereinigt werden können. Denn, das ist ja klar, in denselben liegt sie jedenfalls unmittelbar nicht; sondern die Einsetzungsworte im engeren Sinne reden von dem Leibe und dem Opferblut Christi. Wo bleibt da Raum für die Speisopfervorstellung? Wenn ich mich nicht täusche, hat sich die Sache von Anfang an nicht viel anders gemacht, als wir bei Cyprian festgestellt haben. Cyprian hat die zwei Vorstellungen vom Leidens- bezw. Selbstopfer Jesu und vom Gedächtnisopfer aus Brod und Wein verbunden. Auch von judenchristlicher Seite muss aber, wie früher (S. 51) bemerkt worden ist, das Abendmahl wegen des dafür gegebenen Kelches als ein das Todesopfer Christi begleitendes Gedenk- bezw. Speisopfer gedacht worden sein, als Trank- und Speisopfer im Anschluss an das blutige Opfer Christi und zum Gedächtnis für ihn. Gleichwie nun Cyprian das Abendmahl als Selbstopfer Christi oder die Elemente als Christi Leib und Blut angesehen hat, sofern es ihm als Gedächtnisopfer für Christus und sein Selbstopfer galt, ähnlich wird man schon in der ältesten Zeit gefolgert haben: Indem wir Speis- und Trankopfer zum Gedächtnis für den Herrn und im Anschluss an sein Leidensopfer (mittelst Verkündigung desselben) darbringen, haben wir Teil an Ihm und seinem Opfer eines neuen Bundes; das Brod, das wir brocken, ist Teilnahme am Leibe Christi, d. i. an Ihm als Ganzem, als Person, und der Kelch des Segens (Dankes), den wir segnen (verdanken), Teilnahme am Blute, d. i. am Todesopfer Christi. Anders ausgedrückt, man wird gemeint haben, der Herr habe mit den Einsetzungsworten sagen wollen: dies, nämlich Brod als Speis- und Gedenkopfer für mich gebrockt und verdankt und samt dem Kelch als dem Trankopfer im Anschluss an mein Leidensopfer genossen, ist mein Leib und dies mein Blut, schafft Anteil an beiden. Also nicht wegen irgendwelcher Bildlichkeit, auch nicht wegen der begleitenden Worte zunächst hat man in den Elementen Christi Leib und Blut gesehen, sondern wegen der Form, in der sie dargebracht wurden, — in letzter Linie, weil

der antike Mensch in der Form (Handlung) auch die Sache zu haben gemeint hat[1]).

Weiter könnte man gegen das Ergebnis unserer Untersuchung einwenden, das Abendmahl sei ja doch nach dem N. T. ein Passahmahl. Das wird angenommen, jedoch auch — wenigstens betreffs der ursprünglichen Überlieferung des Matthäus und Marcus und auch für Paulus — bestritten. Sicher ist Christus in seinem Sterben als Passahlamm betrachtet worden. Nun haben aber auch am Passahfest Speis- und Trankopfer nicht gefehlt. Nach dem oben Gesagten kann darum der Kelch wohl gedacht worden sein als Teilnahme am Blut von Christus als Passahlamm; dies um so eher, als es scheint, dass gelegentlich das Brod betrachtet worden ist als Teilnahme an Christus als dem Fruchterstlingsopfer, mithin als eine Art Fruchterstlingsspeisopfer[2]). Fruchterstlinge nennt die Elemente z. B. noch Irenäus[3]), und Paulus schreibt 1 Kor. 5, 7. 8: „Feget aus den alten Sauerteig, damit ihr eine neue Masse seid, nachdem ihr Ungesäuerte seid, denn als unser Passah ist ja geopfert Christus“[4]). Er

---

[1]) Alttestamentliche Beispiele sind das Sündopfer des Armen, Lev. 5, 11—13, und das Eiferopfer, Num. 5, 15. 25. 26.

[2]) Vgl. Riehm, Handwörterbuch, S. 1159. 1396.

[3]) Irenäus, Advers. haeres., Ed. Stieren, IV, c. 17, 5: „Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est, accepit et gratias egit dicens: hoc est meum corpus. et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento, de quo in duodecim prophetis Malachias“ etc., vgl. 18, 4. Fragm. XIX: „*καὶ τὸν μὲν Μωϋσῆν τὸ μάννα τοῖς πατράσι τροφὴν διδόναι, τὸν δὲ Ἰησοῦν τὸν σῖτον, ἄρτι τὴν ἀπαρχὴν τῆς ζωῆς, τύπον τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*“ (vgl. Origen. c. Cels. VIII, 34).

[4]) 1 Kor. 5, 7. 8: „*ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.*

nimmt also offenbar an, Christus als christliche Ostern überhaupt sei auch die süssen Brode, die Fruchterstlinge der Gläubigen, dies aber gewiss nicht ohne den Gedanken an das Abendmahlsbrod, bezw. -Speisopfer. Daraus ergiebt sich, dass die Speis- und Trankopfervorstellung vom Abendmahl ein Abendmahl als Passahmahl gedacht nicht ausschliesst.

Andererseits könnte man ein Hindernis darin finden, dass nach dem Wortlaut der neutestamentlichen Formeln der Kelch Christi Bundesblut ist, und beim Bundesopfer kein Speis- und Trankopfer vorkommt. Indessen jener Ausdruck weist dem jüdischen Sprachgebrauch nach durchaus nicht notwendig allein auf ein eigentliches Bundesopfer, gleich dem von Mose dargebrachten zurück. Er kann mindestens ebensogut im allgemeinen auf das Opfer einer neuen Stiftung und eines neuen Priestertums (vgl. Sirach 45, 8 ff. Hebr. 9, 15 ff.; 13, 20) deuten, in welchem Fall Trank- und Speisopfer nicht ausgeschlossen sind.

Endlich scheint vielleicht noch der Hebräerbrief ein Anstoss zu sein. Der Verfasser desselben sagt (5, 1; 8, 3), dass „jeder Hohepriester, der aus Menschen genommen wird,

---

(Hierzu vgl. die Hervorhebung des ersten Tages des Ungesäuerten als Zeitpunkt des Abendmahles Mt. 26, 17. Mc. 14, 1. Luc. 22, 1. 7, vgl. auch Ignat. ad Magnes. X, 2.) — Die Vorstellung, dass Christus Erstlingsgabe sei, findet sich auch 1 Kor. 15, 20. 23 (Röm. 8, 23?), und die, dass andere in ihm Erstlingsgabe seien, auch Röm. 16, 5 (1 Kor. 16, 15. Jac. 1, 18. Offb. 14, 4). Übrigens war der Tag des Fruchterstlingsopfers oder der Erstlingsgabe des Ungesäuerten mutmasslich der Tag von Christi Auferstehung, wie Christus denn auch 1 Kor. 15, 20. 23 Erstlingsgabe genannt wird im Hinblick auf die Auferstehung. Das lässt wieder schliessen, dass Paulus beim Ausdruck „σῶμα“ im Abendmahl, wie wir es oben dargestellt haben, nicht an den im Tode geopferten Leib Christi gedacht hat, sondern vielmehr an den Auferstehungsleib, der für Paulus sowohl Jesu Person selbst als die Gemeinde bedeutet. (Zu diesem Ergebnis kommt von einer anderen Seite Weizsäcker, Apost. Zeitalter, S. 576 f.) Dass das auch Matthäus und Marcus gethan haben, liegt insofern nahe, als sie den diese Annahme ausschliessenden Zusatz des Lucas „für euch gegeben“ nicht haben.

wird für Menschen bestellt zu den Geschäften bei Gott, dass er Gaben und Opfer für Sünden darbringe“ [1]). Und weiter, dass Jesus Hohepriester geworden ist nach der Ordnung Melchisedek's in Ewigkeit (6, 20), „der nicht täglich not hat, wie die Hohenpriester, zuerst für seine eigenen Sünden Opfer zu bringen, darauf für die des Volkes; denn er hat das ein für allemal gethan, indem er sich selbst darbrachte“ (7, 27) [2]). „Mittelst seines eigenen Blutes ist er ein für allemal in das Heiligtum gegangen, da er eine ewige Erlösung gefunden“ (9, 12) [3]). „Und jeder Priester steht Tag für Tag im Dienst und in der oft wiederholten Darbringung der Opfer, als welche niemals die Sünden wegnehmen können. Dieser aber hat nur ein einziges Opfer für die Sünden dargebracht für immer“ (10, 11. 12). Der Verfasser des Briefes kennt also keine Darbringung mehr für Sünde nach dem Opfer Christi. Genau denselben Standpunkt vertritt Justin der Märtyrer im 40. Cap. des Dialogs mit Tryphon, und unmittelbar darauf vergleicht er dennoch das Abendmahl in der oben erwähnten Weise mit dem Speisopfer. Aber auch der Verfasser des Hebräerbriefs erwähnt nirgends, dass es im neuen Bunde keine Gaben (*δῶρα*), keine Speisopfer mehr gebe, die er doch auch als Obliegenheit eines jeden Hohepriesters namhaft gemacht hat. Sondern er erinnert (13, 10): „Wir haben einen Altar, von dem die dem Zelte Dienenden nicht essen dürfen“;

---

[1]) *„ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν.“ „εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται, ὅθεν ἀναγκαῖον ἔχειν τι καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκῃ.“*

[2]) *„ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ αρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν προσενέγκας.“*

[3]) *„διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος.“* Vgl. 9, 26 *„ἅπαξ“ — „εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται“*, 10, 12. 14 *„οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν“ κ. τ. λ. „μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους“*, dz. V. 10.

redet (13, 15 f.)[1]) vom Darbringen von „Lobopfer“ an Gott „durch Ihn“ (!) (Jesus), „das ist Frucht der Lippen, die sich zu seinem Namen bekennen“, von „Wohlthun und Mitteilen“ als Opfern, an denen Gott Wohlgefallen hat. Er hat also, wenn wir hinzurechnen, dass Christus ihm als Priester gilt nach der Ordnung Melchisedek's, fast alle die Vorstellungen, die bei den Späteren das Abendmahl zum Opfer machen. Sollte er nun die älteste und gewöhnlichste Opfervorstellung nicht geteilt haben? An unmittelbaren Aussagen — das ist zuzugeben — fehlt es, aber aus allgemeinen Gründen scheint die Unkenntnis der Speis- und Trankopfervorstellung von Seiten des Verfassers sehr unwahrscheinlich. Namentlich Christus als Priester nach der Ordnung Melchisedek's zu fassen, ganz abgesehen von dem Gedanken an das Abendmahl als Speis- und Trankopfer, ist nahezu undenkbar. Denn bildet nicht die Darbringung von Brod und Wein, also ein Speis- und Trankopfer ein Hauptstück des Priestertums Melchisedek's? Philo zum Beispiel, dem der Hebräerbrief in mancher Hinsicht nicht ferne steht, sieht in Melchisedek das Abbild des göttlichen Logos, der „als Priester in der zu einem Heiligtume Gottes gewordenen Menschenseele sein friedsames Regiment führt und ihr wonnevolle, geistliche Nahrung spendet“. — Soviel ist jedenfalls sicher, ein Gegenbeweis ist auch der Hebräerbrief nicht gegen die Annahme, dass im N. T. und vornehmlich bei Paulus und den Synoptikern die Speis- und Trankopfervorstellung eine Hauptvorstellung vom Abendmahl gewesen ist.

Wie weit auch die anders begründeten Opfervorstellungen vom Abendmahl schon im N. T. nachweisbar sind[2]), ist in

[1]) *„δι᾽ αὐτοῦ ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διαπαντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ᾽ ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός.“*

[2]) Die Hauptstellen ausser den schon genannten im Hebräerbrief, die hierfür in Betracht kämen, sind: Mt. 5, 23. 24 (6, 1 ff.). 2 Kor. 9, 8—15. Phil. 4, 18. Eph. 5, 19. 20. 1 Tim. 4, 3. 4. Apg. 10, 4. 31; 24, 17.

der Hauptsache schon von Anderen genügend untersucht worden. Zudem hat dieser Nachweis viel weniger Wert, da jene anderen Vorstellungen nicht auf dem eigentlichen Abendmahl, sondern nur auf begleitenden Erscheinungen beruhen. So verzichten wir auf denselben.

Was nun die symbolische Auffassung vom Abendmahl anbelangt, so erfahren wir zunächst bei Cyprian in dem auch schon angeführten 63. Briefe: Christi Blut ist nicht Wasser, aber Wein, denn Christus spricht: „Ich bin der wahre Weinstock.“ Mit anderen Worten: im Kelche des Herrn wird Christi Blut als Wein dargestellt; denn wie der Wein berauscht, so begeistert oder vergeistigt der Kelch und das Blut des Herrn und macht die Welt vergessen und froh das Herz und frei von Sündenangst. Entsprechend heisst es an anderem Orte: Brod ist in der Eucharistie sein Leib, oder vielmehr: Christus ist für den, der die Eucharistie empfängt, Brod des Lebens, Himmelsbrod, himmlische Speise. — Eine mehr mittelbare, weiter ausholende Deutung im 59. Briefe lautet: 'Die Herrnopfer erklären die christliche Einmut; denn wenn der Herr seinen Leib Brod nennt, welches durch die Vereinigung vieler Körner entstanden ist, so zeigt er hin auf die Einheit unseres Volkes, das er trug. Und wenn er sein Blut Wein heisst, der aus zahlreichen Trauben und Beeren ausgedrückt und zusammengepresst ist, so bezeichnet er unsere Herde, die zusammenhält in einer verbundenen Masse.' — Endlich findet sich noch eine etwas andere Erklärung wieder im 63. Briefe: Die Mischung von Wein und Wasser im Kelche und von Wasser und Mehl im Brode ist und zeigt die Verbindung des Volkes mit Christus[1]).

---

[1]) Vgl. Op. Cypr., Hartl., P. II, p. 702. 710 sq. 754. 763, P. I, p. 280, 402. — Die genaueren Vorstellungen darüber, wieso Brod und Weinkelch Leib und Blut sind, bezw. werden, und was sie als solche wirken, hängen aufs engste mit dem jeweiligen Gottesbegriff zusammen.

So verschieden diese Deutungen im einzelnen sind, so gehen sie doch offenbar alle von der einen Auffassung aus, dass im Abendmahl Leib und Blut des Herrn als Brod und Kelch, bezw. Wein gekennzeichnet seien, das heisst, dass diese im Abendmahl unmittelbar oder mittelbar den Wert oder das Wesen jener darstellten, also Sinnbilder, Symbole Christi, bezw. seines Leibes und Blutes seien. — Übrigens macht sich in diesen Deutungen allen gleich eine Eigentümlichkeit der alten symbolischen Auffassung bemerklich. Dass die Mischung des Kelches Sinnbild ist der Einheit des Volkes mit Christus, kann Cyprian auch so verstehen, dass er sagt: wenn Wasser und Wein im Kelche gemischt werden, so wird das Volk mit Christus vereint. Dies zeigt, dass das Sinnbild einer Sache für ihn auch eine Art sinnliches, physisches Sein derselben bedeutet, nicht blos Sein dem Sinne nach. Darum meint er auch, das 'Brod ist Christi Leib und Wein sein Blut', sowohl im Sinne von: gleich wie Brod an Wert ist Christi Leib und gleich wie Wein sein Blut, als auch von: Brod, auf eine Art das Brod und wirkliches, wenn auch himmlisches Brod ist sein Leib, und auf eine Art der Weinkelch und wirklicher Trank, zwar Heilstrank ist sein Blut. Und nicht er allein treibt Abendmahlssymbolik in dieser Weise; denn der antike Mensch im allgemeinen, wie er in der Form die Sache zu besitzen gemeint hat, so hat er auch Sinn zugleich für Sein in höherer, aber doch physischer Weise gehalten, das Sinnbild oder Symbol zugleich für ein Sein in geheimer Art, für Mysterium, für Sacrament.

Gerade wie die sacrificielle Auffassung Cyprians, ebenso ist nun seine symbolische zum guten Teil alte Überlieferung. Tertullian giebt zwar nicht die gleichen Einzelheiten, dafür redet er geradezu von den Abendmahlselementen als

---

Gilt Gott z. B. als Geist, so werden sie und sind sie es durch Anrufung des Geistes (Gebet) und wirken geistig. Ist Gott im Grunde der Logos, so werden sie und sind sie es durch das Wort und wirken durch ihren Sinn Verstehen und Erkenntnis des Logos, u. s. w.

Figuren, worunter er, wenigstens sofern es sich bei dem Ausdruck um die Bedeutung der Elemente im Abendmahl selbst handelt, nichts anderes versteht als geheimnisvolle Symbole. Migne muss deshalb zu einer Aussage Tertullian's im IV. Buch gegen Marcion bemerken, sie sei gewissermassen der Achilles, den die calvinistischen Sacramentirer überall ins Vordertreffen stellten. Tertullian spricht dort von jener Stelle aus dem Evangelium, wo Jesus sagt, es habe ihn herzlich verlangt, das Osterlamm zu essen, und fährt fort: 'das empfangene und den Jüngern verteilte Brod machte er zu jenem seinem Leib, sagend: „dies ist mein Leib", das ist geheimnisvolles Symbol („figura") meines Leibes[1]). Offener kann man kaum die symbolische Bedeutung der Abendmahlselemente aussprechen; aber welcher heutige Symboliker würde sich so ausdrücken: das Brod machte er zu seinem Leib? Dazu brauchte es eben die vorhin erwähnte, massivere Denkweise des antiken Menschen.

---

[1]) C. Marcion IV, 40: „hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei." Vgl. C. Marcion III, 19: „sic enim Deus in evangelio quoque vestro revelavit panem corpus suum appellans, ut et hinc eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo." — Leimbach (Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullian's, S. 70. 71, 1874) hat nachgewiesen, dass „figura" bei Tertullian häufig verhülltes Sein einer Sache bedeutet, also vielfach dasselbe was Sacrament, ferner imago, Vorbild u. ä. (S. 67. 71). Sinnbild, meint er dagegen, bedeute „figura" nicht. Gleichwohl bezeugt er S. 74. 75: „Warum aber Christi Leib schon bei Jeremias Brod genannt worden sei, wird man leicht einsehen, wenn man berücksichtigt, dass nur Christi Leib wie Brod 'zur Speise gegeben' ('in pabulum datum esse') 'ist'. Darin besteht die Ähnlichkeit, welche allein die spätere Benennung und die frühere Namensvertauschung veranlasste und ermöglichte." Was heisst das nun aber anders als zugestehen, Brod ist der Leib, bezw. Brod die Figur des Leibes genannt worden, sofern der Leib die Bedeutung hat von Brod, Brod den Sinn und Wert des Leibes als Sinnbild oder Symbol darstellt? — Es ist Schade, dass Leimbach gerade für den Gebrauch des Wortes figura, von einer Mitteilung aller Stellen abgesehen hat.

Sehr deutlich zeugt auch für die symbolische Betrachtung Clemens Alexandrinus. Er belehrt im Paedagogos (II, 2)[1]: 'Ihr wisst wohl, auch er nahm Wein; denn auch er war ein Mensch. Und er pries den Wein; sagend: „nehmet, trinket, dies ist mein Blut, Blut des Weinstocks," allegorisirt er den Logos, den für Viele zur Vergebung der Sünden ausgegossenen, durch das heilige Nass der Freude.' Ferner an anderer Stelle (Paedagog. I, 5)[2]: er allegorisirt den Logos durch den Weinstock; 'denn Wein bringt der Weinstock, gleichwie Blut der Logos, beide aber den Menschen Trank zum Heil, der Wein dem Leibe, das Blut dem Geiste'. Endlich an einer dritten Stelle (Paedagog. II, 2): 'als mystisches Symbol heiligen Blutes hat die Schrift Wein genannt'[3]. — Diese Beispiele zeigen zur Genüge: „Clemens' Standpunkt ist der rein symbolische"; aber derselbe schliesst doch auch „eine mystische Simultaneität" des Stofflichen und Geistigen ein.

Justin und Irenäus berichten übereinstimmend von Brod und Kelch des Abendmahls; Justin[4]: 'Nicht als gewöhn-

---

[1]) Paedagog. II, 2, 32: „*εὖ γὰρ ἴστε, μετέλαβεν οἴνου καὶ αὐτός· καὶ γὰρ ἄνθρωπος καὶ αὐτός· καὶ εὐλόγησέν γε τὸν οἶνον, εἰπὼν 'λάβετε, πίετε· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ αἷμα' αἷμα τῆς ἀμπέλου, τὸν λόγον τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα.*" Vgl. Steitz, Die Abendmahlslehre d. griech. Kirche, in d. Jahrbn. f. d. Theol., Bd. X, S. 74 ff. zu der Stelle.

[2]) Paedagog. I, 5, 15: „*'καὶ τὸν πῶλόν' φησι 'προσέδησεν ἀμπέλῳ' ἁπλοῦν τοῦτον καὶ νήπιον λαὸν τῷ λόγῳ προσδήσας, ὃν ἄμπελον ἀλληγορεῖ· φέρει γάρ οἶνον ἡ ἄμπελος, ὡς αἷμα ὁ λόγος, ἄμφω δὲ ἀνθρώποις ποτὸν εἰς σωτηρίαν, ὁ μὲν οἶνος τῷ σώματι, τὸ δὲ αἷμα τῷ πνεύματι.*"

[3]) Paedagog. I, 2, 29: „*μυστικὸν ἄρα σύμβολον ἡ γραφὴ αἵματος ἁγίου οἶνον ὠνόμασεν.*"

[4]) Apolog. I, 66: „*Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκεί-*

liches Brod, auch nicht als gewöhnlichen Trank empfangen wir diese, sondern wir sind gelehrt, dass' — 'die durch das Gebetswort von ihm verdankte Nahrung, mit welcher unser Fleisch und Blut im Stoffwechsel ernährt werden', 'Jesu Fleisch und Blut sei'; Irenäus[1]): 'Der gemischte Kelch und das gewordene Brod empfangen das Wort Gottes, und' es 'wird die Eucharistie des Blutes und des Leibes Christi; durch diese aber nährt und bildet sich der Stoff unseres Fleisches'. Die Meinung beider ist demnach einfach ausgedrückt: Durch

---

νου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι." Höfling (S. 56) bemerkt sehr richtig zu dieser Stelle: „Jedermann sieht also leicht ein, dass das Abendmahl hier nicht als Opfer, sondern lediglich als sacramentliche *τροφή* in Betracht kommt."

[5]) Adv. haeres. V, 2, 3: „Quando ergo et mixtus calix et factus panis percipit verbum Dei et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia." Vgl. ferner 2: cum calicem qui est creatura suum sanguinem, et cum panem suum corpus confirmavit, ex quo nostra auget corpora." IV, 18, 5: „Quomodo autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire, et non percipere vitam, quae corpore Domini et sanguine alitur?"

Eine — jedoch charakteristisch verschiedene — Parallele zu Cyprian's symbolischer Deutung der Mischung von Wasser und Wein im Kelch als Verbindung Christi mit dem Volk ist es, wenn Irenäus die Vermischung (commixtio) des Menschen mit Christus in der Mischung von Wasser und Wein im Kelche dargestellt sieht (V, 1, 3) und mit Kelch und Brod der Eucharistie die Verkündigung von communicatio und unitas von Fleisch und Geist verbindet (IV, 18, 5), und endlich die communicatio Christi zugleich die durch den Geist vermittelte Gemeinschaft der Gläubigen sein lässt (vgl. Steitz, Jahrbr. IX, 3, S. 463. 464). Da ist keine Frage: „Der Geist ist das Princip der Einheit"; dagegen sagt Cyprian p. LXIII, 13: „unde ecclesiam id est plebem in ecclesia constitutam fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem nulla res separare poterit a Christo quo minus haereat semper et maneat individua dilectione." — So sehr aber Irenäus und Cyprian voneinander abweichen im genaueren Verständnis, der Ausgangspunkt ihrer Betrachtung ist doch einer, die Abendmahlselemente als Symbole. Und diese Übereinstimmung im Auge zu behalten bei aller Anerkennung der Verschiedenheit ist ausserordentlich wichtig, hier und anderswo.

das Gebetswort der Eucharistie erscheint als und ist unsere Nahrung Jesu Fleisch (Leib) und Blut. Bei beiden liegt also offenbar zugrunde die symbolische Abendmahlsauffassung, aber wieder nach der antiken, uns fremden, Sinn und physisches Sein vermengenden Vorstellungsweise: Brod und Kelch sind nach dem göttlichen Gebetswort ungewöhnliches Brod und ungewöhnlicher Trank, nämlich die Nahrung des Fleisches und Blutes Jesu.

Ferner — um noch ein nachapostolisches Zeugnis [1]) zu nennen — führen gewisse Aussprüche aus den Ignatiusbriefen auf die symbolische Auffassung, so der bekannte Ausspruch Röm. 7: 'Gottes Brod will ich, welches ist das Fleisch Jesu Christi', 'und als Trank will ich sein Blut' [2]). An Cyprian's weitere symbolische Ausdeutung mahnt eine Stelle im Briefe an die Philadelpher [3]): 'Bemüht euch eine Eucharistie zu brauchen; denn e i n e s ist das Fleisch unseres Herrn Jesu Christi, und e i n Becher zur Einigung seines Blutes, e i n Altar, wie e i n Bischof' u. s. w. Andererseits weist diese

---

[1]) Wichtige Stellen symbolischer Auffassung aus ältester Zeit, die ich nur deshalb nicht bespreche, weil es nicht mein Zweck ist, eine Abendmahlsgeschichte zu schreiben, sondern nur die Hauptauffassungen des Abendmahls in der ältesten Zeit zu ergründen, sind vor allem noch Didache IX, 2, 4; X, 3 und das wohlbekannte Papiasfragment Iren. V, 33: „Et cum eorum apprehenderit aliquis sanctorum botrum, alius clamabit. Botrus ego melior sum, me sume, per me dominum benedic." ('durch mich segne den Herrn', d. i. segne ihn als Traube, Wein und Trank [vgl. Clemens, Paedagog. II, 2, [19]: *„ὁ μέγας βότρυς ὁ λόγος"* x. τ. λ.] im Abendmahl).

[2]) Ad Roman. VII, 3: *„οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς, οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σάρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβίδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος."* (Vgl. für Genaueres v. d. G o l t z, Ignatius, S. 132 f. 71 ff. Text. u. Untersn. Bd. XII.)

[3]) Ad Philadelph. IV: *„Σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ· ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος"* x. τ. λ. (Vgl. darüber S t e i t z, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche, i. Jahrbn. f. d. Theol. Bd. IX, H. 3, S. 427.)

Stelle zurück auf das N. T. Sie erinnert lebhaft an 1 Kor. 10, 17: „Denn ein Brod ist es, so sind wir Viele ein Leib; denn Alle teilen wir uns in das eine Brod." Auch da ist das Brod gedacht als Sinnbild von Christi Leib, bezw. der in Christus gegebenen Einheit und Gemeinschaft, vielleicht allerdings nicht wegen der vielen in eins verbundenen Körner, sondern als das Eine den Vielen dargereichte. Jedenfalls handelt es sich um mittelbare Symbolik. Wahrscheinlich hat jedoch Paulus auch die unmittelbare gekannt. Wenigstens erinnert es stark an solche, wenn er im selben Capitel mit deutlicher Anspielung auf das Abendmahl sagt: „und alle" — unsere Väter nämlich — „assen die gleiche geistige Speise und Alle tranken den gleichen geistigen Trank; denn sie tranken aus einem mitgehenden geistigen Felsen, der Fels war Christus." Christus geistige Speise und geistiger Trank, ist das nicht, was die bisher genannten Symboliker als Inhalt des Abendmahls angeben?

Weiter liessen sich im N. T. vielleicht jene Stellen über das Neutrinken des Gewächses des Weinstocks aus dem synoptischen Abendmahlsberichte als Belege symbolischer Auffassung anführen [1]); viel wichtiger aber sind Aussagen des Johannes-Evangeliums. Denn dass namentlich die Sprüche im 6. Capitel, welche von Christus als Essen (6, 57), Brod vom Himmel (6, 41. 51) und von ihm und seinem Fleisch und Blut als wahrhafter Speise und wahrhaftem Trank (6, 35. 55, vgl. 4, 14) oder als Brod (6, 51. 35), Speise

---

[1]) Nur bei der symbolischen Auffassung des Abendmahls ergiebt sich unmittelbar, was das heissen soll: „Ich werde von nun an nicht mehr trinken von diesem Gewächs des Weinstockes, bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich" (Mt. 26, 29. Mc. 14, 25. [Luc. 22, 18]). „Neu trinken" will er es, nämlich in der doppelten Weise dann, wie es Offb. 3, 20 heisst vom Abendmahl überhaupt: „Wer meine Stimme hört und die Thüre aufmacht, zu dem werde ich eingehen und mit ihm Mahlzeit halten und er mit mir" („δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ", d. i. ich werde bei seiner Mahlzeit zugegen sein und seine Mahlzeit sein).

(6, 53. 54) und Trank des Lebens reden, und wiederum die Reden vom Weinstock und Weizenkorn, dass diese ohne Bezug auf das Abendmahl seien, das wird man angesichts der aufgeführten Zeugnisse der Väter über das Abendmahl niemals erweisen können. Mir wenigstens scheint unzweifelhaft, dass diese Sprüche und Reden zurückgehen auf eine symbolische Auffassung desselben, welche die nämliche ist, wie die bei den ältesten Vätern zugrunde liegende und als den einfachsten, unmittelbarsten Inhalt hat: Christus, bezw. sein Fleisch (Leib) und Blut sind Brod und Kelch, Speise und Trank [1]).

Bei dieser Auffassung ist nun eines auffallend, wenigstens wenn man die Abendmahlssymbolik der neueren Zeit vergleicht: Symbolische Auffassung des Abendmahls, das ist bei den Alten Betrachtung der Abendmahlselemente als wirklicher Sinnbilder, das ist als solcher Bilder, die erklärenden Aufschluss geben über Christus, bezw. seinen Leib und sein Blut, und als solcher Zeichen, die den Wert mitteilen von Christi Leib und Blut. Bei den reformirten Theologen der Reformationszeit ist sie dies zum Teil zwar auch, am entschiedensten bei Oekolampad, wahrscheinlich weil er am gründlichsten die Schriften der Alten in dieser Sache befragt hatte; aber daneben hat man die Sinnbildlichkeit der Elemente häufig eigentlich nicht als solche aufgefasst, sondern als blosse Bildlichkeit, genauer Abbildung. Hierauf weist —

---

[1]) Wahrscheinlich teilen die die symbolische Auffassung vertretenden neutestamentlichen Stellen meist die im Vorhergehenden an den nachapostolischen Zeugnissen nachgewiesene Eigentümlichkeit, dass der geistige Sinn stets als eine Art physisches Sein vorgestellt wird. Wenigstens, wo die geistige und himmlische Art der Christusnahrung hervorgehoben wird, ist dies fast sicher; weil auch die nachapostolischen Väter jener Denkart in diesen Worten Ausdruck schaffen. Eine Stelle dagegen wie Joh. 6, 55 („ἀληθῶς“ — „βρῶσις“, „ἀληθῶς“ — „πόσις“) bietet für jene Wahrscheinlichkeit keinen Anhalt. Andererseits erstreckt sich jene antike Eigentümlichkeit dann auch wieder bis in die neue und neueste Zeit, sie unterscheidet z. B. Calvin von Oekolampad und Zwingli und nähert ihn den Lutheranern.

abgesehen von einer Menge dahinlautender Aussagen — sehr deutlich die bemerkenswerte Thatsache, dass man reformirterseits Schwenkfeld's grammatische Auffassung der Abendmahlsworte abgewiesen hat. Der Mystiker Schwenkfeld wollte bekanntlich, dass „dies“ der Formel als Prädicat und „Leib“ und „Blut“ als Subjecte angesehen wissen. Es ist aber keine Frage, 1) dass diese Auffassung wenigstens für die erste Hälfte der Formel im griechischen Text des Matthäus und Marcus grammatisch mindestens ebenso berechtigt ist, als die gewöhnliche, 2) dass sie bei einer wirklich symbolischen Betrachtung der Elemente — ich sage nicht bei einer blos bildlichen, da liegt die Sache anders — die einzig richtige ist. Denn bei Angabe einer Sache als Erklärung und Aufschluss über eine andere kann doch nur die Erklärung und Aufschluss enthaltende Sache Prädicat sein. Wenn Christus seinen Jüngern Brod und Kelch gereicht hat als Zeichen des Wertes und der Bedeutung seines Leibes und Blutes mit den Worten: „dies ist mein Leib“, „dies ist mein Blut“, so können unbedingt nicht die Worte „Leib“ und „Blut“ Prädicat sein, sondern nur das Wörtlein „dies“. — Dementsprechend dürften die alten Symboliker nicht selten Schwenkfeld's Auffassung gehabt haben [1]). Zwar ist zuzugeben, dass sie sich auch häufig so ausdrücken, als teilten sie die gewöhnliche. Meist geschieht dies deshalb, weil sie neben der symbolischen auch die sacrificielle Betrachtung verwenden, die im Gegenteil die gewöhnliche grammatische

---

[1]) Vgl. z. B. die schon erwähnte Stelle Clem. Alex. Paedagog. II, 2, 32: *„εἰπὼν ‘λάβετε, πίετε· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ αἷμα’, αἷμα τῆς ἀμπέλου, τὸν λόγον τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα.“* Ferner Tertullian., De Oratione VI: „Quanquam ‘Panem nostrum quotidianum da nobis hodie’ spiritaliter potius intellegamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus, et vita panis. ‘Ego sum’, inquit, ‘panis vitae’. Et paulo supra: ‘Panis est sermo Dei vivi, qui descendit de caelis’. Tum quod et corpus ejus in pane censetur: ‘Hoc est corpus meum’.“ Vgl. Leimbach, S. 54 ff., dazu S. 74.

Auffassung fordert. Und ferner wirkt ein jene Denkweise, welche die begriffliche Wahrheit stets als eine Art physischer Wirklichkeit vorstellt, wodurch auch der Unterschied zwischen Subject und Prädicat in gewisser Hinsicht gleichgültig wird. In der Reformationszeit war jedoch diese naive Denkweise, wenigstens auf reformirter Seite nicht mehr allgemein. Man dachte moderner. Das verrät die Art, wie man Luther's Abendmahlslehre ablehnte, vor allem als grobe Vorstellungsweise: 'Drückt nicht so auf den Buchstaben', sagt Oekolampad[1]), 'dass wir Skythen nach Manier und Kinder in der Empfindung oder vielmehr Holzklötze werden, ihr habt es ja mit Christenmenschen zu thun'[2]). Wollten daher die Schweizer Schwenkfeld's grammatischer Auffassung gleichwohl nicht beistimmen, so ist klar, dass sie mit der symbolischen Betrachtung nicht vollen Ernst gemacht, sondern in erster Linie jene blos bildliche Auffassung vertreten haben.

Nun braucht aber nicht erwiesen zu werden, dass sich die alten reformirten Theologen für ihre Lehre auf die Schrift beriefen und die bildliche so gut wie die symbolische Deutung für schrift- und der ältesten Tradition gemäss hielten. Wie stimmt das nun zu den Ergebnissen unserer Untersuchung? Wir fanden allerdings eine symbolische Auffassung in der Schrift und bei den Vätern, daneben auch eine sacrificielle, aber von einer nur bildlichen keine Spur[3]). Ich

---

[1]) Oekolampad. Expositio: „ne ita ad literam urgete, ut moribus Scythae, sensu pueri, immo stipites efficiamur, res enim vobis cum Christianis est."

[2]) Diese Begründung hat ihr gutes Recht, sofern wohl das moderne Denken im Grunde der christlichen That zu danken ist.

[3]) Demgemäss spricht auch Cyprian z. B. mit keinem Wort von der Farbe des Weines oder dem Brechen des Brodes als Bildern, desgleichen, wenn ich mich nicht täusche, auch die Früheren. Das Brechen des Brodes hat, wie wir glauben erwiesen zu haben, aus anderem Grunde für wichtig gegolten, nicht wegen der Ähnlichkeit mit dem Brechen des Leibes. Und um die Farbe des Weines hat man sich bekanntlich die längste Zeit nicht bekümmert. Gewöhnlich ist weisser Wein gebraucht worden. Die Bildlichkeit (imago, figura, Typus, Symbol,

glaube deshalb, wir müssen urteilen: die symbolische Betrachtung wohl, aber nicht die rein bildliche Betrachtung ist in der Schrift begründet und den ältesten Vätern gemäss; mag letztere auch immerhin die folgerichtige, moderne Umbildung der sacrificiellen Betrachtung sein, was uns hier weiter nicht berührt.

Dieses Urteil scheint vielleicht allzu rasch und vermessen. Indessen wir haben einen gewichtigen Zeugen, der es stützt, schon in den Tagen der Reformation. Luther fand die Lehre der Schweizer schriftwidrig. Und er hat sicher einmal soweit Recht gehabt, die Schriftworte ertragen eine bildliche Auffassung von Brod und Wein im Abendmahl nicht. Die Alten haben nicht so scharf wie wir zwischen Form und Sache unterschieden, und darum wissen sie nichts von bildlicher Abendmahlsauffassung, sondern nur von sacrificieller. Keine der den sacrificiellen Charakter tragenden Stellen bei Paulus und den Synoptikern lässt sich demgemäss genau besehen, bildlich deuten. Vielmehr drängt diese synoptisch-paulinische Überlieferung zur Opferauffassung und zur Annahme einer zwar formell bedingten, aber sachlichen Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi im Abendmahl, das heisst, sie drängt den heutigen Menschen zur katholischen oder lutherischen Abendmahlslehre; oder aber — das ist die Kehrseite — der heutige Mensch kommt, wie Rückert es in seiner Schrift über das Abendmahl[1]) nach sorgfältiger, exegetischer Erwägung der einschlägigen Stellen ausgesprochen hat, zu dem Resultat, dass „die eigentliche Auffassung der Stiftungsworte zu Annahmen führe, die allen unseren Grundvoraussetzungen widersprechen, ja unvollziehbar sind“.

Luther hat dann noch weiter Recht gehabt: auch die

---

der Name thut hiebei nichts zur Sache) hat man auf das Wesen der Elemente, ihren Nahrungswert, ihre Wirkungen, ihre Entstehung, ihr Sein aber nicht auf die äussere Erscheinung gegründet, mit einem Worte, man hat sie als Sinnbildlichkeit gefasst nach beiden Seiten.

[1]) Rückert, Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, Leipzig 1856, S. 99.

symbolische Auffassung ist in den eigentlichen synoptisch-paulinischen Abendmahlsworten nicht enthalten. Sie vertreten unstreitig die sacrificielle Auffassung. Die Alten konnten allerdings vermöge ihrer naiveren Denkweise, wie wir nachgewiesen haben, die symbolische Auffassung noch mit denselben verbinden. Wir können es im Grunde nicht mehr. Übrigens mochten jene dies auch thun, das ist doch nicht möglich, dass sie von den synoptisch-paulinischen Stiftungsworten aus zur symbolischen Auffassung gekommen sind, da dieselben zweifellos einer anderen Auffassung angehören.

Vergegenwärtigt man sich das Gewicht dieser Thatsachen, so kommt man unwillkürlich auf die Frage, nicht nur, wie ist es denn eigentlich möglich, dass wir noch eine symbolische Betrachtung haben, sondern vor allem, wie ist es denn überhaupt zu erklären, dass schon in der alten Kirche eine symbolische Betrachtung des Abendmahles neben der sacrificiellen sich hat behaupten und hat entstehen können? Anders gesagt, es drängt sich die Frage auf: woher stammt überhaupt die doppelte Betrachtung des Abendmahls in der ältesten Kirche?

Man verweist dieser Frage gegenüber gewöhnlich auf das Evangelium Johannis. Wahrscheinlich ist, ohne dasselbe wäre keine reformirte Abendmahlslehre entstanden. Für Zwingli, Oekolampad und Calvin ist es Hauptquelle ihrer Lehre gewesen. Aber für die alte Kirche genügt dieser Hinweis auf Johannes nicht. Ganz abgesehen von der Frage, ob das Evangelium Johannis schon frühe in weiteren Kreisen bekannt war, worauf gründet denn dieses Evangelium selbst seine eigentümliche Auffassung, und woher stammen die Spuren von Abendmahlssymbolik bei Paulus und den Synoptikern?

Diese Schwierigkeit ist wohl einfacher zu beseitigen, als es scheint. Ich habe oben erwähnt, dass die synoptisch-paulinische Überlieferung der Stiftungsworte die symbolische oder, sagen wir einmal, die johanneische Auffassung des Abendmahls verwehre. Das gilt im allgemeinen, auf das

Einzelne gesehen ist immerhin folgende Einschränkung zu machen. Die Brodformel bei Matthäus und Marcus, vielleicht auch bei Paulus, aber sicher bei den zwei ersten, das heisst die Worte: „dies ist mein Leib“, griechisch: *„τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου“* erlauben für sich allein, vom Zusammenhang mit der Kelchformel losgelöst, zweifellos das symbolische Verständnis: „dies“, nämlich Brod — was nach dem Vorhergehenden Jesus genommen und bei den Worten den Jüngern gereicht hat — „ist mein Leib“. Sie gestatten also ein Verständnis, das sehr nahe kommt dem die symbolische Auffassung im Kerne enthaltenden Ausspruch Joh. 6, 55: „mein Fleisch ist wahrhaft Speise“, griechisch: *„ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθῶς ἐστὶν βρῶσις“*. Die Verschiedenheit der Ausdrücke *σῶμα* und *σάρξ*, *βρῶσις* und — was übrigens ja nicht im eigentlichen Texte der Stiftungsworte steht — *ἄρτος* ist kein Hindernis, aber bedeutungsvoll. Resch hat erst kürzlich[1]) im Anschluss an Salkinson nachgewiesen, dass *σῶμα* und *σάρξ* in der Abendmahlsformel blosse Varianten sind für den den aramäischen Urtext בְּשָׂר. Der Ausdruck *σάρξ* in der Formel ist nämlich, ausser mittelbar durch Johannes, auch in unmittelbarer Weise durch Ignatius und Clemens Alexandrinus bezeugt. Er erscheint als besser zutreffend 1) im Hinblick auf jenen Urtext; 2) weil er zusammen mit dem im zweiten Satz genannten Blut die als Ausdruck für das menschliche Wesen im N. T. häufige Redensart „Fleisch und Blut“ bildet. Das dem lateinischen corpus gleichbedeutende *σῶμα* ist dagegen wahrscheinlich gewählt worden, weil bei der Opfervorstellung stets der Gedanke der Gemeinschaft mitspielt. Wiederum von *ἄρτος*, Weizenbrod, ist bei den Synoptikern und Paulus die Rede, weil man eine Art 'Brod Gottes', ein Speisopfer aus Semmelmehl im Auge gehabt hat. Bei Johannes redet dagegen Jesus von *βρῶσις*, weil bei unmittelbarer symbolischer Deutung der Abendmahls-

---

[1]) Ausserkanon. Paralleltexte, III. Heft, Text. u. Untersgn., Bd. X, S. 644 f.

worte das Wort des Urtextes לֶחֶם, wie häufig auch sonst, allgemein Speise bezeichnet haben muss. — Also wie gesagt, die Brodformel, schon wie sie heute vorliegt, widersteht nicht von vornherein der symbolischen Auffassung, und im mutmasslichen Urtext scheint sie derselben sogar günstiger als der sacrificiellen, und macht insofern wahrscheinlich, dass Christus selbst sie symbolisch gemeint hat.

Die synoptisch-paulinische Überlieferung der Kelchformel fügt sich nun aber einer symbolischen Auffassung in keiner Weise; denn zu deutlich erscheint darin der dargereichte Kelch als Subject. Da es jedoch trotzdem in der Kirche von Anbeginn eine symbolische Betrachtung des Kelches scheint gegeben zu haben, so liegt nach den eben bei der Brodformel gemachten Beobachtungen nahe, zu vermuten, dass weder Paulus noch einer der Synoptiker die Kelchformel im einfachen Wortlaut überliefert haben. Was der symbolischen Auffassung genügen würde, wäre der nur etwas kürzere, der Brodformel entsprechende, sie ergänzende und aus der schon erwähnten neutestamentlichen Redensart „Fleisch und Blut“ sich ergebende Satz: „Dies ist mein Blut“, griechisch: „*τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου*“. Für denselben sprechen 1) Matthäus und Marcus, sofern jene Worte den übereinstimmenden und den Hauptteil ihrer Kelchformel ausmachen; 2) die ersten unmittelbaren Zeugnisse der Väter über die Kelchformel. Justin in seinem ausführlichsten Bericht über das Abendmahl, Cap. 66 der ersten Apologie, sagt: ‘Denn die Apostel in den von ihnen stammenden Denkwürdigkeiten, die Evangelien genannt werden, haben überliefert, es sei ihnen so befohlen worden, dass Jesus Brod nahm, dankte und sprach: „Dies thut zu meinem Gedächtnis, dies ist mein Leib; und den Becher gleich also nahm und dankte und sprach: „Dies ist mein Blut“ [1]).’ Und Clemens berichtet,

---

[1]) Apolog. I, 66: „*τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· ‘Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου’, ‘Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου’· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· ‘Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου.’*“

wie schon erwähnt, im Paedagog., Buch II, Cap. 2: 'Und er pries den Wein, sagend: „Nehmet, trinket, dies ist mein Blut“ [1]).' Eine Reihe anderer, sehr alter Zeugnisse kann man bei Resch, Paralleltexte zu Lucas 22, 20^{b}, S. 650 ff., nachlesen. Wogegen die ausserkanonischen Zeugnisse für eine der synoptisch-paulinischen Formel ähnliche Überlieferung viel seltener sind und lange nicht soweit hinaufreichen. 3) Endlich spricht für eine derartige kürzere Formel die Thatsache, dass so vielfach in der ältesten christlichen Überlieferung das Abendmahl in gar keine nähere Beziehung zum Tode Jesu, bezw. zur Sündenvergebung gebracht wird [2]). Denn dies ist nur dann erklärlich, wenn man eine solche kürzere Kelchformel annimmt, worin das Wort Blut nicht zunächst auf den Opfertod Christi deutet, sondern gemäss dem Sinne der Redensart „Fleisch und Blut“ einfach auf die menschliche Person und das menschliche Leben Jesu. — So sprechen gute Gründe für den kürzeren Satz „dies ist mein Blut“ als ursprüngliche Kelchformel, der uns gefordert scheint, um das Entstehen und Bestehen der symbolischen, bezw. der doppelten Abendmahlsauffassung zu erklären.

Trotzdem wird man vielleicht finden, unsere Vermutung oder Lösung lasse sich nicht halten gegenüber der ausdrücklichen Angabe des Paulus und der Synoptiker, dass der Herr gesprochen habe, wie sie berichten. Aber man überlege: keiner der vier Berichte stimmt aufs Wort mit einem anderen; zum Teil finden sich sehr wesentliche Unterschiede. Drei Berichte sind also jedenfalls nicht ganz genau, da Jesus doch nur einerlei gesagt haben kann. Wenn aber drei ungenau sind, kann — ich sage nicht muss — aber dann nicht auch der vierte ungenau sein? Man wird entgegnen: so reden ist überhaupt Thorheit, stenographische Genauigkeit darf man natürlich von den Evangelisten und Paulus nicht

---

[1]) Paedagog. II, 2, 32.

[2]) Vgl. Steitz, Jahrbr. f. d. Theol. Bd. X, H. 3, S. 400 und Harnack, Dg. I, S. 398 Anm. 2.

verlangen. Gewiss! Indessen geht man einmal soweit, dann, dünkt mich, hat man auch kein Recht mehr gegenüber den angeführten, zwingenden Gründen eine kürzere Formel um des Buchstabens willen bei Paulus und den Synoptikern abzulehnen[1]). Dies umsomehr, als wir ja damit Paulus und den Synoptikern nicht einen falschen Bericht zuschreiben, sondern einfach annehmen: sie geben die Worte des Herrn wieder, wie sie ein Teil der Jünger verstanden hat und dem Wortlaut nach verstehen konnte; desgleichen hat Johannes uns aufbewahrt, wie er und wohl noch Andere mit ihm die Worte verstanden haben[2]).

---

[1]) Dieses unumgängliche Zugeständnis wird übrigens erleichtert, wenn man den scheinbar am meisten widerstehenden Bericht 1 Kor. 11, 22 ff. genauer ins Auge fasst. Paulus sagt: „Denn ich habe vom Herrn her überkommen, was ich auch euch überliefert habe" u. s. w. Das sind gewiss schwerwiegende Worte; indessen liegt dabei das Hauptgewicht nicht auf dem „vom Herrn her", sondern auf dem „ich". Das zeigt der Zusammenhang und das „ἐγώ" des griechischen Textes. Beidem nach kommt es Paulus an der Stelle nicht sowohl darauf an, einen genauen Bericht über die Stiftungsworte zu geben, als darauf, zu sagen, dass Er, nach seiner Kenntnis vom Wesen des Mahles des Herrn, die Art, wie es in Korinth bei der Feier des Herrnmahles zugeht, nicht loben kann: „Was soll ich zu euch sagen? Soll ich euch loben? Hierin kann ich es nicht. Denn ich, ich habe vom Herrn her überkommen," — „dass der Herr in der Nacht, da er verraten ward, Brod nahm," u. s. w. „So oft ihr demnach dies Brod esset und den Becher trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt." Das heisst: 'ich kenne dieses Mahl nur als ein sehr ernstes, darum kann ich euere Art, es zu feiern, nicht loben'; aber nicht mehr und nichts anderes. — Überdies sagt bekanntlich das Zeitwort „παρέλαβον", welches Paulus braucht, klar, dass es sich nicht um ein unmittelbares „von dem Herrn empfangen" bei diesem Bericht handelt, sondern im Gegenteil um mittelbare Überlieferung; denn das ist die Bedeutung dieses Wortes: durch Überlieferung empfangen. Vgl. Passow, Handwörterbuch.

[2]) Stellen wie Sirach 15, 3. Weisheit 16, 26 (für weitere vgl. Spitta, Urchristentum, Bd. I, Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls, S. 271 ff.), zeigen, dass das Neue bei der in solcher Weise verstandenen Abendmahlsstiftung, gerade wie bei der Predigt vom Reiche Gottes, einzig und allein das Einsetzen der

Mir scheint allerdings, dieser Jünger, der bei jenem letzten Mahle an des Herrn Brust lag, und den der Herr lieb hatte, habe am besten den Sinn des Herrn erkannt[1]). — Ohnehin liegt es nahe, dass ein Reformirter und ein Bewohner der Stadt insbesondere, wo einst Oekolampad von allen Reformatoren am meisten in der Art der johanneischen Überlieferung lehrte und schrieb, sich der johanneischen Auffassung anschliesse. Schon in der ersten Baslerconfession vom Jahre 1534 heisst es ja: „Wir gloubend aber vestiglich, dass Christus selbs syge die spyss der glöubigen seelen zum ewigen läben, und dass unsere seelen durch waren glouben in den chrützigten Christum mit dem Fleisch und Blut Christi

---

Person des Herrn, seines Ich, seines Lebens in Fleisch und Blut gewesen ist. Ebensowenig wie der Gedanke vom Reiche Gottes, ist der Gedanke vom Messiasessen oder von der Weisheit als Nahrung vor dem Auftreten des Herrn unbekannt gewesen. Er hat ja auch selbst bezeugt: „Ihr sollt nicht wähnen, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Demgemäss hat er jene jüdischen Gedanken vollendet und vertieft, indem er sein Fleisch und Blut als Nahrung bezeichnet hat, d. h., wie Ignatius Ad Trallian 8 unübertrefflich ausgeführt hat, sein Vertrauen (Pistis) und seine Liebe (Agape). Die Liebe und das Vertrauen auf Gott als Liebe, welche wir schauen in seinem geschichtlichen Leben, und die wir haben, lebend in ihm, sie genügen uns; wie derselbe Ignatius es ausspricht: *„πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε“* (Ad Philad. 9).

[3]) Die Gründe, warum mir das so scheint, finden sich zum Teil im Verlauf der Untersuchung. Der allgemeine Grund ist: die symbolische Auffassung scheint mir, an der ursprünglichen Stiftungsformel gemessen, natürlicher. Indessen verhehle ich mir nicht, dass zu dieser Entscheidung individuelle Überzeugung beiträgt. Auch ist zuzugeben, dass, wenn man sich auch die johanneische Auffassung als die zutreffendere aneignet, doch heute selbstverständlich in den Gedanken an das menschliche Leben des Herrn auch der an seinen Tod und seine Auferstehung eingeschlossen sein wird. Ebenso wird man das Abendmahl sowieso als Stiftung ansehen müssen, da auch die Auffassung als Symbol an sich zu steter Erinnerung drängt.

gespyset und getrenkt werdend“ ..... „Und schliessend aber den natürlichen, waren, wesentlichen Lyb Christi, der von Marien“ ..... „geboren, für uns gelitten und uffgefaren ist zu den himmeln, nit in des Herrn Brot und Trank.“

IV.

Weitere Beiträge zur Kirchen- und Culturgeschichte des Vormittelalters.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Bonn.

I. Die sogenannten Eisheiligen der katholischen Kirche.

Für den seit mehr als einem Jahrhundert — nach einer unverbürgten Überlieferung zuerst 1772 von Friedrich dem Grossen — in Mitteleuropa fast alljährlich etwa in der zweiten Maiwoche beobachteten auffallenden Rückgang in der Frühlingswitterung macht in katholischen Gegenden der Volkshumor die vier alsdann im Kalender figurirenden Heiligen Bonifacius, Pancratius, Servatius und Mamertus verantwortlich und legt ihnen die nicht gerade schmeichelhaften Beinamen die „strengen oder die Eisheiligen“ bei.

Für Bonifacius[1]) und Pancratius mag eine kurze Bemerkung genügen, da sie keinen erheblichen Anlass zu kri-

[1]) „Vita s. Bonifacii Romani martyris“, Acta Sanct. Boll. 14. Mai. III, p. 280—284. Das „*Μαρτύριον ἁγίου μάρτυρος Βονιφακίου* auctore Simeone Metaphraste [saec. X!] ist gefälscht (ibid. III. Append. p. 22—25).

tischen Erörterungen bieten: Beide sind unzweifelhaft geschichtliche Opfer des Diocletian-Sturmes, und speciell Pancratius, der, ein liebenswürdiger 14jähriger Knabe, mit unerschrockenem Mute für seine religiöse Überzeugung in den Tod ging[1]), ist in weiteren gebildeten Kreisen als eine besonders sympathische Figur in dem in den Katakomben spielenden Roman „Fabiola" des Cardinals Wiseman bekannt. Das englische Original von „Fabiola" fand keinen besonderen Anklang, ungleich grösseren aber die vortreffliche Verdeutschung Heinrich Reusch's, wovon soeben die 25. (Jubel-)Auflage (Köln 1897) erschienen ist. Um so mehr ist indes über Servatius und namentlich Mamertus zu sagen.

A. Bischof Servatius von Tongern.

Die Quellenberichte über diesen belgischen Heiligen lauten so widerspruchsvoll und sind von so ungleichem Wert, dass man sich ernstlich fragen muss, ob die Tradition nicht

---

[1]) Die Geschichtlichkeit unseres Pancratius ist nicht so gut bezeugt, wie etwa die eines Sebastianus: Ich lege kein besonderes Gewicht darauf, dass die Acten auch in ihrer genauesten Recension durchaus nicht einwandfrei sind, sogar an der darin vorherrschenden echt legendarischen Voraussetzung kranken, Kaiser Diocletian persönlich hätte in Rom (303) den Heiligen verhört und abgeurteilt (s. „Passio sancti Pancratii martyris", veröffentlicht nach zwei lateinischen Codices der Pariser Nationalbibliothek, dem Cod. Nr. 3779 saec. X und dem Cod. Nr. 11757 saec. XIII in: Analecta Bollandiana tom. X, S. 53—56, Paris-Bruxelles 1891). Ferner, Pancratius kommt nicht, wie der berühmte Mailänder Heilige, schon in der „Depositio martyrum" der Liberianischen Chronik von 354 vor (bei Ruinart, Acta mart., Ratisbonae 1859, S. 631 und „aus dem Almanach des Dionysius Philocalus von 354 nach Th. Mommsen's Ausgabe wiederholt" bei F. X. Kraus, Roma Sotterranea, 2. A., Freiburg i. Br. 1879, Beilage IX, S. 598). Aber gleichwohl hat der jugendliche Blutzeuge als geschichtlich zu gelten; denn sein Cult reicht im Abendland in hohes Altertum hinauf, nach dem Papstbuch (ed. Vignoli I c. VIII, S. 177) bis auf Papst Symmachus (reg. 496—514); nach Greg. Tur. de gloria martyr. c. 39 [Monumenta-Ausgabe!] war er bereits nach 550 in Gallien Gegenstand eifriger Verehrung.

etwa zwei gleichnamige oder fast gleichnamige Prälaten, einen dem 4., und einen anderen, dem 5. Jahrhundert angehörenden, verwechselt hat.

1. Zuerst begegnet Servatius als Bischof von Tongern in den Acten der angeblichen Kölnischen Synode von 346 (bei Hontheim, Hist. Trevirensis diplom. I, praef., S. XLI und Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. A., S. 628 f.). Ist dieses Document echt, so hat schön damals Bischof Maximin von Trier unzweifelhaft die Befugnisse eines Patriarchen über ganz Gallien und die beiden linksrheinischen Germanien ausgeübt; denn der Trierische Oberhirt präsidirt einem Concil, auf dem die Bistümer Tongern, Speier, Worms, Strassburg, überhaupt 14 gallische Diöcesen, vertreten sind; weitere 10 gallische Bischöfe stimmen der Absetzung des arianisch gewordenen Collegen Euphrates von Köln zu. Allein über die Streitfrage, ob wir in jener Synode eine geschichtliche Thatsache, oder eine historische Fiction zu erblicken haben — Letzteres hat Hontheim selbst später angenommen (Prodromus I, S. 314) —, darüber sind die Acten noch nicht geschlossen: Während Friedrich (K.G. Deutschlands I, S. 123—140) für die historische Existenz jener Synode eintritt, verficht Hefele (a. a. O.) nach dem Vorgang von Rettberg (K.G. Deutschlands I, S. 123—140), und das aus guten Gründen, die Unechtheit der bezüglichen Acten.

Jedenfalls ist die in den Acten vorherrschende Voraussetzung von einem schon 346 ausgeübten Primat der Trierischen Kirche über ganz Gallien und das römische Germanien als unhistorisch zu verwerfen. Denn erstens ist es verdächtig, dass der Trierische Maximin hier seine angeblichen Primatrechte genau in demselben Umfang ausübte, wie solche seinem Vorgänger Agritius kurz vorher in dem offenbar gefälschten Silvestrinischen Diplom der späteren Tradition zufolge eingeräumt war. Zweitens: Die Entwickelung und Ausbildung der Metropolitan-Verbände und vor allem der Primate vollzog sich im Abendland und zumal in Gallien im Gegensatz zum Orient nur allmälig. In den Unterschriften auf den gallischen

Synoden des 6., ja teilweise noch des 7. Jahrhunderts lässt sich die Rangfolge der Metropolen nicht stricte verfolgen, und ebensowenig können wir vor dem 8. und 9. Jahrhundert den Titel „archiepiscopus" als amtliches Prädicat der gallischen Metropoliten nachweisen; auch die spanisch-westgotischen Metropoliten des 6. und 7. Jahrhunderts führen keineswegs die officielle Titulatur Erzbischof[1]).

2. Die historische Existenz unseres Heiligen ist einzig und allein authentisch bezeugt durch Sulpicius Severus, chronicon [geschrieben um 400!], ed. Halm, Vindobonae 1866, l. II c. 44, p. 97 ff. Diese Schilderung versetzt uns mitten in die für die Orthodoxie so verhängnisvolle, von Kaiser Constantius II. und seinem ganzen geistlichen und weltlichen Beamtenapparat terrorisirte Doppelsynode von Rimini-Seleucia (359), in jenen Zeitpunkt, wo fast die gesamte römische Welt über Nacht (semi-)arianisch wurde, so dass ein Hieronymus das drastische Wort wagen konnte: „Mirabatur orbis se factum esse Arianum."

Nachdem der Bischof, den Sulpicius stets Servatio, nicht Servatius nennt, mit seinen Amtsbrüdern 7 Monate lang standhaft allen Drohungen und Verheissungen des kaiserlichen Prätorialpräfecten Taurus widerstanden hatte, war die Zahl derer, die unentwegt am „Ὁμοούσιον" festhielten, bereits auf 20 herabgeschmolzen. Jetzt aber liessen Servatio und sein getreuester Mitkämpe Phöbadius, in ihrer Herzenseinfalt die dogmatische Spitzfindigkeit des arianischen Bischofs Valens nicht durchschauend, sich herbei, eine von diesem entworfene zweideutige Formel zu unterzeichnen, worin zwar die Häresie des Arius verurteilt wurde, aber Christus als das vollkommenste Geschöpf Gottes, also immerhin als Geschöpf!, bezeichnet wurde[2]). So gingen auch sie die Wege

---

[1]) Vgl. Franz Görres, Über die Entstehung des Metropolitan-Ranges der Trierischen Kirche, Forschungen zur deutschen Geschichte XVII, S. 165—200.

[2]) Sulp. Sev. chron. II. c. 43 (Synode von Rimini; allgemeiner Abfall der Bischöfe zum Semiarianismus) . . . contervatim in partem

eines Hosius von Cordova und Liberius von Rom, und in der Hauptsache hielt nur noch das Dreigestirn Athanasius, Lucifer von Cagliari und Hilarius von Poitiers die Fahne der Orthodoxie aufrecht.

Friedrich (K.G. Deutschlands I, S. 302) meint: „Mit der Erkenntnis trat auch die Reue über den Schritt bei Servatius, wie den übrigen gallischen Bischöfen ein.“ Allein die angezogene Stelle des Hilarius von Poitiers (Opera II, ed. Franc. Oberthür, Wirceburgi 1785, Fragmentum XI, p. 121—126) berichtet allgemein die Reue der apostasirten gallischen Bischöfe, ohne den Servatius namhaft zu machen: die Unterschriften fehlen; es ist also nur wahrscheinlich, nicht gewiss, dass auch der Oberhirt von Tongern den Reueact mitunterzeichnet hat.

Sonach ist das authentische Quellenmaterial bereits erschöpft; was anderswo über den Bischof von Tongern berichtet wird, fordert die Kritik förmlich heraus.

3. Gregor von Tours (hist. Franc. II c. 5, edd. Krusch et W. Arndt, Hannoverae 1885, p. 66 f.) weiss Folgendes zu erzählen: In Gallien war man in allgemeiner Besorgnis wegen eines bevorstehenden Einfalls der Hunnen. Bischof Servatius von Tongern, nicht minder bestürzt, reiste nach Rom, erflehte den Rat des Apostels Petrus und soll folgenden Bescheid erhalten haben: Es ist Gottes un-

---

alteram concessum, donec ad uiginti usque nostrorum numerus inminutus est; ibid. II c. 44: Si hi quanto pauciores, tanto ualidiores erant. constantissimus inter eos habebatur noster Foegadius [corr. Phoebadius!] et Servatio Tungrorum episcopus. hos, quia minis et terriculis non cesserant, Taurus [praefectus praetorio nach II c. 41, 43!] precibus aggreditur ac lacrimans obtestatur, mitiora uti consulerent. . . . dein conceptae a Foegadio et Servatione professiones edi coepere: in quis primum damnatus Arrius . . . tum Valens tamquam nostros adiuuans subierat sententiam, cui inerat occultus dolus, filium Dei non esse creaturam sicut ceteras creaturas. fefellitque audientes fraus professionis“ . . . Vgl. Friedrich's (a. a. O. S. 301 f.) und Hefele's (Conc.-Gesch. I, 2. A., S. 702—712) zutreffende Deutung.

abänderlicher Beschluss, dass die Hunnen unter entsetzlichen Verheerungen Gallien überfallen. Kehre also zurück, bestelle dein Haus und ordne deine Bestattung an. Denn du wirst bald sterben, und deine Augen sollen die Wunden nicht schauen, welche die Hunnen deiner Heimat schlagen werden". Der Bischof befolgte diesen Rat, verabschiedete sich von seinen Diöcesanen und starb bald nachher zu Mastricht[1]).

Henschenius (Acta Sanctor. Boll. Mai. t. III, p. 209—211), der Verfasser des Artikels „Servatius" im katholischen Kirchenlexikon von Wetzer und Welte X, p. 90 und Friedrich (K.G. Deutschlands I, S. 302—307) halten diesen Bericht für geschichtlich, meinen, man müsse hier nicht an Attila, sondern an einen hunnischen Einfall (375 ff.) denken. Man hat aber mit Rettberg (K.G. Deutschlands I, S. 204—207), Hauck (Deutsche K.G. I), S. A. B. [= ?], Artikel

---

[1]) „Igitur rumor erat, Chunos in Galliis velle prorumpere. Erat autem . . . apud Tungros . . . Aravatius [corr. Servatius!] eximiae sanctitatis episcopus, qui . . . consilium habuit expetendi urbem Romanam . . . Accedens igitur ad beati apostoli tumolum, deprecabatur auxilium . . . **fertur** hoc a beato apostolo accepisse responsum: . . . Ecce enim apud Domini deliberationem prorsus sancitum est, Chunos in Gallias advenire easque maxima tempestate debere depopulari . . . . Ecce enim migraveris a corpore nec videbunt oculi tui mala, quae facturi sunt Chuni in Galliis. . . . Hic vero [Servatius] ad Traiectiensem urbem [= Mastricht, vgl. Friedrich I, S. 307 f.] accedens modica pulsatus febre recessit a corpore." Greg. Tur. de gloria confessorum c. LXXII (Monumenta-Ausgabe) spricht blos vom Grabe des Heiligen.

Die von den jüngeren Bollandisten veröffentlichten „Sancti Servatii . . . vitae antiquiores tres" (Analecta Bollandiana I, Paris-Bruxelles 1882, S. 89—111) bieten für unsere Streitfrage kein neues Material; denn, wie beim fränkischen Geschichtsschreiber dominirt da die Voraussetzung vom petrinischen Orakel, womit der Heilige begnadigt wird. Die Bollandisten nehmen nun für ihre drei Vitae die Priorität gegenüber Gregor von Tours in Anspruch ([Prolegomena] S. 85—88), aber höchst wahrscheinlich haben umgekehrt sie die „historia Francorum" ausgeschrieben, jedenfalls sind sie erheblich jünger als Sulpicius Severus.

„Servatius I." und „Servatius II.", Dictionary of the christian biographie by Wilh. Smith . . . and Henri Wace, IV, London 1887, p. 623, und den Herausgebern der Monumenta-Ausgabe Gregor's von Tours (a. a. O. S. 66 Anm. 6[1]) zwei Heilige Namens Servatius bezw. Servatio, den durch Sulpicius Severus ausreichend bezeugten Servatio in der Mitte und zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, und den Servatius, einen Zeitgenossen Attila's gegen Mitte des 5. Jahrhunderts, anzunehmen und auseinander zu halten. Denn erstens Friedrich übersieht das „fertur" Gregor's, wodurch das petrinische Orakel unzweifelhaft als legendarisch gekennzeichnet wird. Zweitens: Friedrich's These steht und fällt mit der Annahme oder Verwerfung einer Vision. Drittens, eine irgendwie erhebliche Invasion Galliens durch die Hunnen schon zu Ende des 4. Jahrhunderts kennt die Geschichte nicht. Viertens endlich, der „Herodot des Frühmittelalters" berichtet auch sonst unzuverlässig über Ereignisse und Personen, die seiner eigenen Zeit fern sind, so z. B. verwechselt er vielfach die Vandalenkönige Geiserich, Hunerich und Thrasamund (hist. Franc. II c. 2, 3).

B. Mamertus von Vienne.

Dieser Prälat war zwischen 450 und 480 Bischof und Metropolit von Vienne, der damals bereits burgundischen Residenzstadt. Als Ascet, sowie durch seine Beteiligung an den langwierigen Streitigkeiten der Metropolen Arles und Vienne hat er sich einen bedeutenden Namen gemacht.

1. Mamertus der Urheber der abendländischen öffentlichen Bittgänge.

Die vorconstantinische Kirche, stets durch die fanatischen Anhänger der antiken Staatsreligion bedroht, hatte allen

[1]) „Aravatium [corr. Servatium!], qui Chunorum incursum vidit, saec. V. med. vixisse constat. Inde a saec. IX cum Servatione semper confusus est, quem saec. IV. med. vixisse constat; cf. Sulp. Sev. II, 44."

Grund, öffentliche Aufzüge zu vermeiden. Auch in den nächsten 150 Jahren nach Emancipation der Kirche kommen ausserkirchliche Processionen nur vereinzelt vor, und selbst dann handelt es sich fast stets um feierliche Einholung angeblicher Reliquien.

Dergleichen geschah im Jahre 356 bei der Translocirung der irdischen Überreste des Apostelschülers Timotheus von Ephesus nach Konstantinopel[1]). Ebenso wurde sogar derselbe eherne Stier, in dem der apokryphe Heilige Antipas von Pergamum laut seinen gefälschten Acten das Martyrium vollendet haben soll, in den Tagen des Kaisers Theodosius I. als kostbare Reliquie (!) nach Byzanz geschafft und von einer Procession jubelnd in Empfang genommen[2]). Endlich wurden auf Veranlassung der frommen Kaiserin Pulcheria um 439 angebliche Reliquien der 40 Martyrer von Sebaste in feierlichem Aufzug in die Kirche geschafft[3]).

Erst Mamertus wurde der Urheber solenner alljährlich wiederkehrender ausserkirchlicher Bittgänge, der sog. Rogationen, für das ganze Abendland. Ein specieller Anlass wurde entscheidend: Um das Jahr 463[4]) wurde die gute Stadt Vienne durch allerhand wirkliche und vermeintliche Schrecknisse beunruhigt. Erdbeben und Feuersbrünste verheerten die Stadt; man wollte sogar beobachten, dass wilde Tiere, die sich aus dem Dickicht der Wälder in die Metropole verirrt hatten, sich wie zahme Tiere benahmen. Bischof Mamertus ordnete nun für die drei dem Feste Christi Himmelfahrt vorhergehenden Tage mit Kasteiungen verbundene Bitt-

---

[1]) Chronicon paschale, ed. Bonn. I, S. 542.

[2]) Cedrenus, compend. hist. I, ed. Imm. Bekker, Bonnae 1838, S. 566.

[3]) Sozom. eccl. hist. IX, 2. Vgl. Franz Görres, Licinianische Christenverfolgung, Jena 1875, Antoniades, Kaiser Licinius, München 1884 und Ad. Hilgenfeld's Anzeigen beider Monographieen, Zeitschr. f. wiss. Theol. XIX, S. 159—167; XXVIII, S. 508—512.

[4]) Die Zeit ist streitig; vgl. Albert Jahn, Burgundionen II, S. 123 und Anm. 2 S. 123 f.

gänge an, und siehe da ein „Post hoc, ergo propter hoc = Mirakel ereignete sich! Die elementaren Schrecknisse verschwanden, und die Bestien kehrten friedlich in ihre Wälder zurück. Zum Dank für diese „Rettung" wurde die Procession an den drei Tagen vor der „Ascensio Domini" in perpetuum fixirt und bald im ganzen Abendland verbreitet[1]). Auch jetzt noch feiert man alljährlich zu gedachter Zeit in katholischen Gegenden, z. B. im Trierischen und in Luxemburg, diese Procession; sie bezweckt in erster Linie, die Vorsehung um günstige Witterung und gesegnete Ernte anzuflehen.

2. Mamertus' Beziehungen zu Leontius von Arles und dem Papst Hilarus oder Hilarius.

Zunächst ein Wort über das Wesen und den ganzen verwickelten Apparat der mitteleuropäischen Patriarchate und speciell des gallo-arelatensischen Primats. Die Correspondenz des römischen Bischofs Hilarus, der vom 12. Nov. 461 bis

[1]) Vgl. Apollinaris Sidonius, epistolae et carmina, rec. Christ. Luetjohann, Berolini 1887 = Mon. Germ. hist., auct. ant. VIII, epist. IV, 11, p. 62. 63, epist. V, 14, p. 87. 88: . . . in urbem . . . rogationum contemplatione revertere. quarum nobis sollemnitatem primus Mamertus pater et pontifex reverendissimo exemplo., utilissimo experimento, invenit . . . invexit etc. Aviti Viennensis episcopi homilia in rogationibus VI (opp. ed. Rud. Peiper, Berolini 1883, Mon. Germ. hist. VI (p. 108—112), p. 110: Praedecessor meus et spiritalis mihi a baptismo pater Mamertus sacerdos . . ., totas . . . concepit animo rogationes . . . und (hiernach!) Greg. Tur. hist. Franc. II c. 34 (Monumenta-Ausgabe): „Refert Avitus in quadam homilia, quam de rogationibus scripsit, has ipsas rogationes, quas ante ascensionis dominice triumphum celebramus, a Mamerto . . . institutas fuisse, dum urbs illa [Vienne!] multis terreretur prodigiis. . . . Vgl. die Erläuterungen von S. A. B. (= ?), Artikel „Mamertus", Dictionary of christ. biograph. III, S. 790), Schrödl (Art. „Mamertus", Wetzer und Welte, kath. Kirchenlexikon, 2. A., Bd. VIII, Freiburg i. Br. 1891, S. 584 ff.), M. Herold, Art. Bittgänge, litaniae, rogationes", Herzog-Plitt'sche R.-E. f. prot. Theol., 2. A., II, S. 489. 490, Zezschwitz, Art. „Litania" (ebenda, 2. A., VIII, S. 694—700) und Albert Jahn, Burgundionen II, Halle 1874, S. 123—125.

21. Febr. 468 regierte [1]), mit Leontius, dem Bischof von Arles (Arelate) und ersten Metropoliten von Gallien, lässt uns die gegenseitigen Rechte und Pflichten des Primas und der ihm unterstellten übrigen Metropoliten, sowie der Inhaber der einzelnen Metropolen in ihren wechselseitigen Beziehungen zu den Suffraganen deutlich erkennen.

Dem Bischof Leontius als dem ersten Metropoliten und dem Vertreter des gesamten gallischen Episcopats teilt Hilarius seine Erhebung zur päpstlichen Würde mit und ersucht ihn, diese Nachricht auch an die übrigen Bischöfe der ganzen Kirchenprovinz gelangen zu lassen. Auch in seinen sonstigen Schreiben, soweit sie gallische Angelegenheiten betreffen, wendet sich der rührige und umsichtige Nachfolger Leo's des Grossen stets an Leontius als das Haupt des gallischen Episcopats. Der arelatensische Oberhirt hat die Befugnis und die Pflicht, alljährlich eine Generalsynode zu berufen, und zu diesem Zwecke soll er vorher brieflich die ihm unterstellten Metropoliten der Kirchenprovinzen Viennensis, Lugdunensis, Narbonensis prima, secunda, Alpina auffordern, wiederum ihrerseits ihre Suffraganbischöfe zur Beteiligung an dem Nationalconcil zu veranlassen [2]).

Mamertus von Vienne weihte mit Verletzung der Verfügung des Papstes Leo des Grossen von 450, wodurch die Kirchenprovinz Vienne so geteilt wurde, dass nur Valence, Tarantaise, Genève und Grenoble bei Vienne verblieben, die

---

[1]) Diese Chronologie nach Jaffé-Wattenbach, Regesta pontificum Romanorum I, ed. II, Lipsiae 1881, S. 75—77.

[2]) Die päpstlichen Schreiben „Quantum reverentiae“ vom 25. Januar 462, „Dilectioni meae“ vom Jahre 462, „Miramur fraternitatem“ vom 3. Nov. 462, „Quamquam notitiam“ vom 3. Dec. 462, „Qualiter contra sedis“ vom 10. Oct. 463, „Sollicitis admodum“ vom 24. Febr. 464, „Etsi meminerimus“ vom Jahre 464 und „Movemur ratione“ vom Jahre 465 [?] im vollständigen Wortlaut bei Thiel, Epist., Rom. Pont., Braunsbergae 1867, S. 137 f.; 139 f.; 140 f.; 141—146; 146 f.; 148—151; 151 f.; 152—155 und in extenso bei Jaffé-Wattenbach, Regesta pont. Rom. I, edit. II, p. 75—77, Nr. 552—554 incl. 555—559 incl., 562.

übrigen Bistümer aber zur Metropole Arles gehören sollten (Leonis I papae ep. 66 ad episc. Metrop. Arelat. bei Mansi, Concil. coll. VI, p. 76), im Jahre 463 für die Stadt Dea (Die), welche der päpstlichen Verfügung gemäss zu Arles gehörte, trotz des Protestes der Einwohner jener Stadt einen Bischof und erlaubte sich damit zugleich einen flagranten Eingriff in die Primat- und Metropolitanrechte des Arelatensers.

Im Auftrage des Papstes, bei dem sich der Territorialherr von Dea und Vienne, der Burgunderkönig Gundiac, beschwerte, veranstaltete Leontius alsbald, wohl zu Arles selbst, ein Nationalconcil, und dieses entsandte eines seiner Mitglieder, den Bischof Antonius, nach Rom, um dem Pontifex genaueren Bericht zu erstatten. Der Rechtsfall wurde schliesslich durch den Papst selber in seinem Antwortschreiben an die 21 gallischen Concilväter vom 24. Febr. 464 entschieden. In diesem Schreiben heisst es, Mamertus und der durch ihn ordinirte Bischof von Dea hätten eigentlich die Absetzung verwirkt, er (der Papst) wolle aber Gnade für Recht ergehen lassen und beauftrage deshalb den Bischof Veranus (einen der 21) als seinen Legaten, den Mamertus vor die Alternative zu stellen, entweder der Leoninischen Entscheidung sich zu unterwerfen oder auch noch den Verlust der vier Suffragane, die ihm noch geblieben, zu gewärtigen. Der unrechtmässig eingesetzte Bischof von Dea aber solle durch Leontius nachträglich bestätigt und so zum rechtmässigen Bischof geweiht werden[1]).

---

[1]) Siehe die päpstlichen Schreiben vom 10. Oct. 463, 24. Febr. 464 und vom Jahre 464 (ungewissen Datums) vollständig bei Mansi VII, S. 936 f. 938 f. und Thiel a. a. O. S. 146 f.; 148—150; 151 f., in extenso bei Jaffé-Wattenbach, Regesta I, ed. II, S. 76, Nr. 556. 557. 559 und die Erläuterungen von Franz Görres, Leontius, Bischof von Arelate, Ersch-Gruber'sche Allg. Encyklopädie, 2. Section, Teil XLIII, S. 134—137, Alb. Jahn, Burgundionen I, S. 476 ff., II, S. 123. 197, S. A. B., Artikel Mamertus a. a. O., Schrödl, Art. Mamertus a. a. O., Binding, Das burgundisch-romanische Königreich, S. 128 ff., Joseph Langen, Geschichte der römischen Kirche II, S. 113 ff., der wohl dem Leontius allzu viel Selbständigkeit gegenüber

Man sieht, Hilarius entschied in der Sache selbst mit kluger Milde, um nicht durch vorzeitige Strenge Anstoss zu erregen; ihm genügte die Rolle eines thatsächlichen episcopus universalis. In letzterer Hinsicht meint Hefele (Conc.-Gesch. II, 2. A., S. 590) durchaus zutreffend: „Hatte . . . Papst Hilarius eine gallische Angelegenheit [die des narbonensischen Metropoliten Hermes] in einer römischen Synode entschieden, so befahl er nicht lange später, dass eine andere in Gallien entstandene Streitfrage, die an ihn gebracht worden, auf einer gallischen Synode untersucht werde."

II. Die durchweg arianischen Schilderhebungen unter König Rekared dem Katholischen (586/87—589 bezw. 590 [?]).

Im zehnten Monat seiner Regierung (586/87) — Leovigild war nach dem 13. April und vor dem 8. Mai 586[1]) gestorben — trat der arianisch erzogene Rekared zum Katholicismus über und veranlasste gleich anfangs einen erheblichen Teil seines Volkes, selbst des Laien- und geistlichen Adels, ebenfalls den Arianismus abzuschwören[2]). Im Mai 589 auf

dem Papste Hilarius nachrühmt, endlich und vor allem Wilh. Gundlach, der Streit der Bistümer Arles und Vienne um den Primatus Galliarum, Neues Archiv für deutsche Geschichte XIV = 1889, S. 250—342; XV = 1890, S. 9—102; 233—291; zumal XIV, S. 264. 332 ff.; XV, S. 59 ff. und 265 f.: „Das Endergebnis der auf den Gegensatz der Bistümer Arles und Vienne gewandten Untersuchung ist die Erfahrung, dass zwar wiederholt die Bischöfe von Vienne den Bischöfen von Arles Teile des Metropolitangebietes streitig gemacht haben, dass aber um den Primat in Gallien . . . niemals zwischen beiden Bistümern ein Kampf stattgefunden hat."

[1]) Franz Görres, Kritische Untersuchungen über den Aufstand und das Martyrium . . . Hermenegild's, Zeitschrift für die historische Theologie, 1873, H. 1, Beilage II. Zur Chronologie, S. 99—102.

[2]) Vgl. Joh. Biclar. chronica, ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist., auct. ant. XI, Berolini 1894, p. 218: Anno V Mauricii imperatoris . . ., 5, (hiernach) Isid. Hisp. hist. Gothor., ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist., auct. ant. XI, Berolini 1894, c. 52 p. 289, Greg. Tur. hist. Franc., ed. W. Arndt, Mon. Germ. hist., Scriptor. rer. Meroving. I, Hannoverae 1885, IX c. 15, p. 370. 371.

dem dritten Toletanischen Concil wurde sodann das Bekehrungswerk in grossartiger Weise zum Abschluss gebracht und besiegelt: 72 Bischöfe, auch manche Grosse bekannten sich feierlich zur Orthodoxie [1]), und kaum ein Menschenalter später, ja wohl schon gegen Ende des 6. Jahrhunderts war Spanien ein durch und durch katholisches Land.

Wenn auch die Katholisirung im grossen Ganzen beispiellos rasch und glatt ablief, so hatte der sterbende Arianismus natürlich immerhin noch seine letzten Triarier zu entsenden. Diese, die der Orthodoxie, dem nunmehr für das Land culturell Besseren, bis zuletzt wiederstrebten, rekrutirten sich nur noch aus der arianischen Geistlichkeit, zumal dem Episcopat, der sich die Vorteile der bisher privilegirten Staatsreligion ungern entwinden liess, und dem fanatisch verrannten Laienadel. So war es ja auch in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts in England, als die dortige Regierung sich der Notwendigkeit der Katholiken-Emancipation nicht mehr entziehen konnte. Die einzigen Anglikaner, die widersinnig diese ebenso wohlthätige als notwendige Reform bekämpften, waren die reichen Grundbesitzer und vor allem die Bischöfe, denen für ihre fetten Pfründen bangte.

Drei, vielleicht vier, arianische Aufstände musste Rekared in wenigen Jahren niederschlagen, und es gelang ihm auch, klug sein durch den thatkräftigen Vater mächtig gesteigertes Königtum benutzend und Milde wie Strenge in gleicher Weise aufbietend.

1. Die entlegene narbonensische Provinz, auch Septimanien genannt, war damals noch ein Bollwerk des Arianismus. Darum liess der „spanische Constantin“ die dortigen Goten auffordern, sich seinem königlichen Beispiel anzu-

---

[1]) Die Acten bei Mansi IX, p. 977 f., hiernach Joh. Biclar., ed. Th. Mommsen, S. 219, „Anno VIII Mauricii imperatoris . . . .; diesem folgt wieder Isid. Hisp. hist. Gothor., ed. Th. Mommsen, c. 53, p. 289.

schliessen. Aber der fanatische Bischof Athalaiks (Athalocus) widersetzte sich hartnäckig diesem Ansinnen und veranlasste im Bunde mit zwei gleichgesinnten Vertretern des Laienadels, den Grafen Granista und Wildigern, eine harte Katholikenverfolgung (s. Greg. Tur. hist. Franc. IX, c. 15, S. 371 und den sog. Paulus Emeritensis, De vitis patrum Emeritensium c. 19, ed. Aguirre, Collectio max. omnium Hispaniae concilior., S. 233 f.). Athalaiks geberdete sich nach dem naiven Ausdruck des fränkischen Geschichtschreibers, als ob er der leibhaftige Arius selber wäre[1]).

Das saubere Kleeblatt lud sogar, um den Arianismus wiederherzustellen und dem Bruder des „Martyrers" Hermenegild die Krone zu entreissen, die Franken ein, Septimanien zu überfallen[2]), und der benachbarte Burgunderkönig Guntram, der eifrige Katholik, der trotz seiner vielfach unheiligen Thaten sogar einen Platz im Pantheon der katholischen Kirche erlangt hat, schämte sich nicht, gotische Ketzer zu unterstützen, in der Hoffnung, das heissbegehrte Septimanien in seine Gewalt zu bekommen.

Desiderius, Herzog von Toulouse, rückte auf Guntram's Befehl mit seinem Heere in die Narbonensis ein. Aber die rasch aufgebotenen Truppen Rekared's brachten ihm eine entscheidende Niederlage bei; er verlor zahlreiche Mannschaften und fiel selbst auf dem Schlachtfelde[3]). Das sieg-

---

[1]) Vgl. Greg. Tur. a. a. O.: . . „qui [Athalocus] ita per propositiones varias ac interpretationes falsas scripturarum aeclesias [corr.: ecclesias!] Dei conturbabat, ut putaretur, quod ipse esset Arius."

[2]) Vgl. den sog. Paul. Emerit. c. 19: „Nam resultantes [Athalaiks und die beiden Grossen] adversus fidem catholicam infinitam multitudinem Francorum in Galliis introduxerunt, quatenus vi pravitatem Arianae partis vindicarent et, si fieri posset, regnum viro catholico Reccaredo praeriperent."

[3]) Joh. Bicl., ed. Th. Mommsen, „Anno V Mauricii . . . [= 587], 6, S. 218: „Desiderius Francorum dux Gothis satis infestus a ducibus Reccaredi regis superatur et caesa Francorum multitudine campo moritur." Dahn, Könige V, S. 165 Anm. 4 zu S. 164 meint: . . . „übrigens setzen manche die Invasion Boso's [bezw. den bald unter 3, S. 95 zu

reiche Heer des Gotenkönigs stellte jetzt schnell die Ordnung in Septimanien wieder her, Granista und Wildigern erlitten die Strafe des Hochverrats, und alle Goten der Provinz bequemten sich zur Orthodoxie. Athalocus aber vermochte in zornigem Schmerz das gänzliche Scheitern seiner ehrgeizigen Pläne nicht zu überleben; er starb eines plötzlichen Todes [1]).

2. Rekared's Conversion rief auch zu Merida, der Hauptstadt der Provinz Lusitanien, eine nicht ungefährliche arianische Reaction hervor. Bischof Siuma, der sich schon früher, von Leovigild zum Gegenbischof Mausona's, des eifrigen Katholiken, ernannt, als leidenschaftlicher Arianer einen Namen gemacht hatte (vgl. den sog. Paul. Emerit. c. 9—14), der Graf Witterich, ein gewisser Vaccilla, Segga und einige andere Fanatiker kündigten dem König den Gehorsam auf, und die beiden Ersteren suchten sich vor Allem des lusitanischen Metropoliten, dieser Säule der Orthodoxie, durch Meuchelmord zu entledigen. Indes zweimal wurde der teuflische Anschlag vereitelt, angeblich durch Wunder, in Wahrheit durch die energische Haltung des Statthalters („dux") Claudius, eines eifrig orthodoxen Helden, und Mau-

———

besprechenden Sieg des dux Claudius über die Truppe Guntram's unter Boso] mit der Erhebung des Athalocus in Verbindung". Ich erwidere: Die Chronologie zwingt mich, den Feldzug des Desiderius mit dem verunglückten Unternehmen des septimanischen Fanatikers in Verbindung zu bringen: Greg. Tur. IX c. 15 lässt den narbonensischen Aufstand unmittelbar auf Rekared's Bekehrung folgen. Analog bringt der Biclarenser die erste Niederlage der Franken (unter Desiderius) zu Rekared's Zeit schon unter „Annus V Mauricii = 587 (s. den Beginn dieser Anm.).

[1]) Vgl. den sog. Paul. Emerit. c. 19, Greg. Tur. IX c, 15, S. 371: . . . [Athalocus] „commotus felle ingressus in cellulam suam inclinato super lectulum capite nequam spiritum exalavit. Sicque hereticorum populus in ipsa consistens provincia inseparabilem trinitatem confessus ab errore discessit, Ferreras, Allg. Geschichte von Spanien, deutsch von Baumgarten II, Halle 1754, S. 309, § 411, Aschbach, Westgoten, S. 225, Lembke, Spanien (I), S. 81, Gams, K. G. Spaniens II, 1, S. 491, Helfferich, Westgoten-Recht, S. 30 und Dahn, Könige V, S. 162.

sona's selbst. Die doppelte Verschwörung wurde durch Claudius im Keime erstickt, der ganze Vorgang dem Monarchen gemeldet, und dieser ordnete nun die Bestrafung der Schuldigen an. Siuma, vor die Wahl gestellt, zum Katholicismus überzutreten oder verbannt zu werden, zog in löblicher Überzeugungstreue das Exil nach Mauretanien vor. Vaccila, sein Mitschuldiger, wurde zum Leibeigenen der Kathedrale von Merida degradirt. Gegen Segga erkannte man auf Verlust der Hände und Verweisung nach Gallācien. Witterich kam, wohl auf die grossmütige Verwendung Mausona's und zum Lohn des feigen Verrates seiner Mitschuldigen, mit einfacher, wie es scheint, nur zeitweiliger Verbannung davon. Zum Dank für seine Begnadigung wurde er später (603) zum Mörder von Rekared's jugendlichem Sohn und Nachfolger Liuva II. (s. Isid. hist. Goth., ed. Th. Mommsen c. 57, S. 290). Mausona aber erhielt die einst von Leovigild confiscirten Kirchengüter zurück[1]).

---

[1]) Vgl. Joh. Biclar., ed. Th. Mommsen, S. 218: Anno VI Mauricii, qui est Reccaredi II. annus [= 588], 1. „Quidam ex Arrianis, id est **Siuma** [dieser Fanatiker heisst beim sog. Paul. Emerit., sowie in allen früheren Ausgaben des Biclarensers irrtümlich **Sunna!**] episcopus et Segga cum quibusdam tyrannidem assumere cupientes deteguntur, convicti Siuma exilio truditur et Segga manibus amputatis in Gallaeciam exul transmittitur" und den sog. Paul. Emerit. c. 17. 18.

An den dux Claudius, den wir bald als den Sieger von Carcassonne kennen lernen, ist das Schreiben „Quia unguenti" Gregor's I. vom August 599 gerichtet, worin die unerschütterliche Königstreue des Adressaten gepriesen wird: In extenso bei Jaffé-Wattenbach, Regesta pontificum Romanorum I, edit. II, Lipsiae 1881, Nr. 1758 (1277), S. 199 und im Wortlaut bei Lud. M. Hartmann, Gregorii I. registri l. VIII—IX, Mon. Germ. hist., Epistolar. tom. II, Berolini 1893, Indict. II, ep. IX, 230, S. 226. 227: . . . „Magna autem vestrae laudis datur assertio quod excellenti Gothorum regi vestrae gloria sedule [corr.: sedulo!] adhaerere perhibetur" (S. 226). — Vgl. Ferreras II, S. 309 bis 311, § 412—414, Aschbach, Westgoten, S. 226, Lembke, S. 81 f., Gams II, 1, S. 491, der zutreffend bemerkt: „Paul. Emerit. c. 17—18 erzählt das Ganze als Verschwörung gegen Masona [corr.: **Mausona!**], Joh. Biclar. Jahr 587 als Verschwörung gegen den König", Helfferich

3. Leovigild's Wittwe, die greise Katholikenfeindin Gosvintha — „catholicis semper infesta" nennt sie sogar der besonnene Biclarenser (chronica ed. Th. Mommsen, S. 218: Anno VII Mauricii, 1) —, hatte sich anfangs zu König Rekared, solange er noch Arianer war, freundlich gestellt. Beide schlossen ein „foedus", einen politischen Vertrag; Gosvintha, von ihrem Stiefsohn als Königin-Mutter anerkannt, sollte als Mutter Brunhilden's die grollenden Merovinger, zumal Guntram, versöhnen (vgl. Greg. Tur. hist. Franc. IX, c. 1, ed. W. Arndt, S. 359 und Dahn's (V, S. 159 Anm. scharfsinnige Deutung dieser Stelle).

Nach der Conversion grollte sie dem Herrscher, wie sie einst dessen älteren Bruder Hermenegild tödlich gehasst, und lauerte auf eine passende Gelegenheit, auch den Nachfolger ihres zweiten Gemahls zu vernichten; bis diese gefunden, bekannte sie sich indes wenigstens äusserlich zum Katholicismus. Aber schon im Jahre 588 warf sie die überlästige Maske ab und liess sich mit dem arianischen Bischof Uldila in eine förmliche Verschwörung ein, die bezweckte, den König zu stürzen und dem ihr so teuren Arianismus wieder eine einflussreiche Machtstellung zu verschaffen.

Aber Rekared erhielt rechtzeitig Kunde von dem ruchlosen Unterfangen, Uldila wurde verbannt, und Gosvintha entging der verdienten und notwendig gewordenen Bestrafung nur durch einen plötzlichen rechtzeitigen Tod und entriss so den Monarchen der peinlichen Notwendigkeit, gegen die Wittwe des eigenen Vaters strafend einzuschreiten [1]).

---

a. a. O. S. 30 ff. [teilweise verworren und unklar; die westgotische Provinz Lusitanien wird nicht scharf genug von Gallaecien unterschieden!] und Dahn V, S. 163. Letzterer zollt der religiösen Überzeugungswärme Siuma's gebührende Anerkennung, während Ferreras, S. 311, § 414 den erwähnten Arianer in völliger Übereinstimmung mit dem fanatischen Autor von Merida wegen seiner Weigerung, katholisch zu werden, als „verstockt und hartnäckig" brandmarkt.

[1]) Joh. Biclar., ed. Mommsen, „anno VII Mauricii, qui est Reccaredi regis tertius annus [= 588!], 1, S. 218: „Uldila episcopus cum Gosuintha

Über dem Ableben der alten Königin schwebt ein undurchdringliches Geheimnis, da Johannes von Biclaro (chronica, ed. Th. Mommsen, Anno VII Mauricii . . . ., 1, S. 218; s. S. 93 f. Anm. 1), unsere einzige Quelle, sich des vieldeutigen Ausdruckes: „Gosuintha vero . . . vitae tunc terminum dedit“ bedient.

Dieser Terminus könnte, an und für sich betrachtet, sogar Hinrichtung bedeuten. Aber daran ist hier sicher nicht zu denken, da ja Bischof Uldila mit Verbannung abkam. Aschbach (S. 226), Helfferich (S. 32 f.) und Pfahler, Deutsche Geschichte (S. 105) nehmen Selbstmord an. Aber mit Recht betont Dahn (V, S. 164 Anm. 2): „Letzteres [das „vitae terminum dedit“] bedeutet nur vielleicht . . ., nicht notwendig Selbstmord“. Übrigens gebraucht der Biclarenser den fraglichen Ausdruck sonst nur noch „Anno VI Tiberii . . . [= 582], 1, S. 216, ed. Th. Mommsen: „Tiberius vitae terminum dedit.“ Nun wissen wir aus anderen Quellen, z. B. aus dem Zeitgenossen Greg. Tur. hist. Franc. l. VI c. 30, ed. W. Arndt, S. 269, dass dieser vortreffliche byzantinische Kaiser (Tiberius II.) eines natürlichen Todes gestorben ist. Anderseits ist es gewagt, wenn Aloiss Heiss (Monnaies des rois

regina insidiantes Reccaredo manifestantur et fidei catholicae **communionem**, quam sub specie Christiana quasi sumentes **proiiciunt** [= die Königin hatte sich katholisch gestellt und verzichtete jetzt auf diesen Schein, diese Heuchelei; „communio“ hier = kirchliche Gemeinschaft im allgemeinen, nicht aber = Communion = Empfang der Abendmahls-Hostie. Dahn (V, S. 164 Anm. 1 und 2) deutet unsere Stelle richtig und rügt mit Recht das Missverständnis Mariana's (De rebus Hispaniae l. V c. 14 [und des Ferreras II, S. 311 f., § 415!], der Gosvintha heimlich die zum Schein in den Mund genommene Hostie — ausspeien lässt!! Übrigens erzählt der Biclarenser, ein echter Chronist, nur die wichtigsten Thatsachen, Einzelheiten vermeidend, und wenn Gosvintha wirklich die Hostie profanirt hätte, so würde Johannes, der eifrige Katholik, ein solches Sacrileg ungleich schärfer gebrandmarkt haben.] publicantur. quod malum in cognitionem hominum deductum, Uldila exilio condemnatur, Gosuintha vero . . . vitae tunc terminum dedit.“

Wisigoths d'Espagne, Paris 1872, S. 88 Anm. 2 zu S. 81) ohne Weiteres **natürlichen** Tod der Wittwe zweier Arianerkönige annimmt: „Gonsuinthe mourut pendant le procès." Richtig deuten die Worte des Biclarensers über das Lebensende der betagten Gotenkönigin Ferreras II, S. 312, § 415), Lembke, S. 82, Gams II, 1, S. 491 und natürlich Dahn (V, S. 164 nebst Anm. 2 das.): . . . „Die leidenschaftliche Greisin überlebte die Entdeckung nicht."

Inzwischen war auf König Guntram's Befehl ein zweites fränkisches Heer unter Anführung von Austrowald und Boso in Septimanien eingedrungen, aber der uns schon bekannte Statthalter von Lusitanien, Claudius, brachte ihm bei Carcassonne eine empfindliche Niederlage bei. Im einzelnen schwanken die Quellenberichte. Johannes von Biclaro („Anno VII Mauricii . . . [= 588], 2, ed. Th. Mommsen, S. 218) und, ihm folgend, Isid. Hisp. hist. Gothor. c. 54, ed. Th. Mommsen, S. 289 f. übertreiben den gotischen Sieg gewaltig; nach diesem Bericht hätte Claudius, ein zweiter Gideon, mit nur 300 Mann fast 60 000 Feinde vernichtet! Dagegen ist Greg. Tur. hist. Franc. IX, c. 31, ed. W. Arndt, S. 385 f. trotz seiner Verehrung für Rekared den Katholischen als patriotischer Gallier sichtlich bemüht, Boso's Niederlage abzuschwächen; nach ihm verloren die Franken nur etwa 5000 Tote und über 4000 Gefangene. Ohne Zweifel war aber Claudius' Sieg entscheidend und glänzend, insofern Guntram jetzt für immer von weiteren Befehdungen des Gotenreiches abstand[1]).

---

4. Im Jahre nach der grossen Bekehrungssynode (590) hatte Rekared eine Palastverschwörung zu Toledo selbst niederzuschlagen. Einige angesehene Hofbeamte und der

[1]) Von irgend einem Zusammenhang der soeben erörterten Expedition Boso's mit der Verschwörung Gosvintha's, den Dahn V, S. 164 vermutet, findet sich in den beiden Quellen Johannes von Biclaro und Gregor von Tours nicht die leiseste Spur.

Provinzialstatthalter Argimund gingen darauf aus, dem Sohne Leovigild's Thron und Leben zu rauben. Aber der teuflische Plan wurde dem Könige rechtzeitig verraten. Die Schuldigen, verhaftet und geständig, entgingen keineswegs strenger Ahndung ihres Frevels. Die Palastbeamten wurden hingerichtet; Argimund traf aber ein noch härteres Los: Er wurde zuerst gegeisselt, dann wand man ihm die Stirnhaare aus. Hierauf wurde er nach Verlust der Schwerthand auf einen Esel gesetzt und in seinem kläglichen Zustand wie ein wildes Tier dem Pöbel der Hauptstadt vorgeführt [1]).

An Argimund wurde, wie gesagt, auch die Strafe des „turpiter decalvari" vollzogen. Aschbach (S. 229) und Gams II, 2, S. 47 fassen das als einfaches „tondere" auf, als „Scheeren des Haupthaares". Es bedeutet aber das gewaltsame Auswinden der Stirnhaare; es war eben nicht blos eine beschimpfende, sondern zugleich auch eine überaus schmerzliche, qualvolle, ja lebensgefährliche Strafe. Das „turpiter oder deformiter decalvari" ist übrigens ein juridischer und criminalistischer t. t. und kommt häufig im gotischen Landrecht, in den Leges Visigothorum vor [ed. Zeumer, Hannoverae et Lipsiae 1894], z. B. l. II, tit. 2, VII [p. 62—64], p. 64; l. II, tit. 4, VI, p. 75; l. V, tit. 4, XI, p. 153. 154; l. VI, tit. 4, III, p. 186. 187; l. VI, tit. 4, V, p. 189; l. VI, tit. 5, XII, [p. 195—198], p. 197.

[1]) Joh. Biclar. chron., ed. Th. Mommsen, „Anno VIII Mauricii = 590, 3, p. 219: „Reccaredo ergo orthodoxo quieta pace regnante domesticae insidiae praetenduntur. nam quidam ex cubiculo eius, etiam provinciae dux nomine Argimundus adversus Reccaredum regem tyrannidem assumere cupiens, ita ut, si posset, eum et regno privaret et vita. sed nefandi eius consilii detecta machinatione comprehensus et in vinculis ferreis redactus habita discussione socii eius impiam machinationem confessi condigna sunt ultione interfecti. ipse autem Argimundus . . ., primum verberibus interrogatus, deinde turpiter decalvatus, posthaec dextra amputata exemplum omnibus in Toletana urbe asino sedens pompizando dedit et docuit famulos dominis non esse superbos."

Eine ungleich bedeutsamere, auf die Argimund'sche Verschwörung bezügliche Streitfrage hat Dahn (Könige V, S. 165 Anm. 2) zuerst gerufen; es frägt sich nämlich, „ob auch diese Rebellion sich mit dem Arianismus verband"; Dahn hält mit Recht gegenüber Revillout p. 259, der, freilich ohne die drei arianischen Aufstände der Jahre 587 und 588 zu kennen, diese Frage ohne ausreichenden Grund bejaht, am parum liquet fest. In der That sagt der Biclarenser (s. oben S. 96 Anm. 1) von einem arianischen Beigeschmack kein Wort, auch wird kein arianischer Bischof als Complice erwähnt, und der Schlusssatz: [Argimundus] ... asino sedens . . . docuit famulos dominis non esse superbos" scheint nur gewöhnlichen Hochverrat anzudeuten, dagegen einen religiösen Hintergrund der Emeute auszuschliessen [1]).

III. König Rekared der Katholische und Byzanz.

Athanagild rang seit 549 mit dem Gegenkönig Agila um die spanisch-westgotische Krone. Aber erst 554 gelang es ihm, unterstützt von Hülfstruppen, die ihm der mächtige Kaiser Justinian gesandt, bei Sevilla (Hispalis) dem Nebenbuhler eine entscheidende Niederlage beizubringen. Aber der nunmehrige Alleinherrscher musste die oströmische Intervention mit der Abtretung zahlreicher spanischer Küstenstädte erkaufen, und über diese Angelegenheit wurde ein feierlicher Vertrag („pacta") abgeschlossen, dessen Original man im Staatsarchiv Justinian's aufbewahrte [2]).

---

[1]) Auch Aloiss Heiss, Des monnaies des rois Wisigoths d'Espagne, Paris 1872, p. 87 nebst Anm. 2 p. 87. 88 erblickt in Argimund's Conspiration ohne weiteres gleichfalls eine arianische Schilderhebung.

[2]) Vgl. Jordanis, Romana et Getica c. 58, rec. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist., auct. ant. V, pars prior, Berolini 1882, S. 135 f., Greg. Tur. hist. Franc. l. III c. 30, IV c. 8, ed. W. Arndt, Mon. Germ. hist. Scriptor. Meroving. I, pars I, Hannoverae 1884, S. 134. 146, Gregor's I. Schreiben an Rekared vom August 599 in extenso bei Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif. Roman. I, ed. II, Lipsiae 1881,

Seitdem besassen die Byzantiner zahlreiche Küstenstädte in Spanien vom Vorgebirge Dianium südlich von Valencia im Südosten an bis einschliesslich des heutigen Algarve im Südwesten, zwei Gruppen, eine grössere mit der Hauptstadt Carthagena im Südosten und Süden (in Bätica) und eine ungleich kleinere im Südwesten, aus nur etwa vier Städten, darunter Ossonoba, bestehende an der Südspitze des heutigen Portugal (Algarve).

Alle Gotenkönige, der Verräter Athanagild nicht ausgenommen, hielten es für nationale Ehrenpflicht, die griechischen Eindringlinge ins Meer zu peitschen. Besonders gefährlich waren die orthodoxen Byzantiner nur arianischen Westgotenkönigen (Athanagild, Leovigild), weil sie, gestützt auf die lebhaften Sympathieen der katholischen Romanen, die ihre arianischen Gebieter glühend hassten, häufig mit Erfolg, zumal zwischen 567—570, bemüht waren, die genannte Demarcationslinie zu durchbrechen, ihr Gebiet von Süden nach Norden über Cordova hinaus bis zur Sierra Morena weiter auszudehnen. Kraftvollen katholischen Monarchen (seit Rekared) dagegen konnten die Griechen nicht gefährlich werden, weil die Romanen keinen Grund hatten, ihren nunmehr rechtgläubigen Herrschern die Byzantiner vorzuziehen. Dennoch dauerte es bis 624, ehe die Griechen auch den Rest dieser entlegenen Besitzungen eingebüsst hatten.

Athanagild (reg. 549 bez. 554—567) bekämpfte die von ihm selbst ins Land gerufenen Reichsfeinde ohne erheblichen Erfolg; er entriss ihnen nur einen Teil der Küstenstädte (s. Greg. Tur. IV, c. 8 a. a. O. und Isid. hist. Goth. c. 47 a. a. O.). Nur der letzte Arianerkönig, der gewaltige Leovi-

Nr. 1757 (1279), p. 198. 199 und im Wortlaut als IX, 229, bezw. als „Anagnosticus" [= Anhang!] zu IX, 228 bei Lud. M. Hartmann, Gregorii I registri l. VIII—IX, Mon. Germ. hist., Epistolar. tom. II, pars I, Berolini 1893, p. 225 f. und Isid. Hisp. hist. Goth., ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist., auct. ant. XI, Berolini 1893, c. 45—47 incl., S. 285. 286.



gild (reg. 568/69—586) hat vor Sisebut (reg. 612—620) die Oströmer energisch und erfolgreich bekämpft[1]).

1. König Rekared der Katholische (reg. 586—601) war in seiner ersten Zeit (586—590) so sehr mit Befestigung seiner Herrschaft, der Katholisirung seiner Goten und vor allem auch mit Unterdrückung meist arianischer Schilderhebungen beschäftigt, dass es ihm unmöglich war, sich um byzantinische Angelegenheiten zu bekümmern.

Sein Vater hatte einst (570) den Griechen die wichtige Stadt Malaga entrissen (s. Joh. Biclar. chronica, ed. Th. Mommsen, auct. ant. XI, Mon. Germ. hist., Berol. 1893, Anno IV Justini imperatoris . . . = 570, p. 212)[2]). Da in den Unterschriften des Tol. III von 589 (Mansi IX, p. 1000—1002) weder der Bischof (Severus) von Malaga noch sein stellvertretender Archidiakon vorkommt, so ist Malaga unzweifelhaft später, jedenfalls aber nicht bei Lebzeiten des Heldenkönigs Leovigild, höchst wahrscheinlich in der soeben charakterisirten ersten Zeit Rekared's (586—90) abermals in den Besitz der Griechen übergegangen. Da ferner weder in den Unterschriften des Hispalense I. vom November 590 noch in den Subscriptionen des Toletanum von 597 ein malacitanischer Prälat vorkommt (Mansi X, S. 451. 478), so hat Rekared niemals die Stadt wieder erobert. Erst durch König Sisebut (um 615) wurde Malaga nebst dem Rest der öströmischen Besitzungen, abgesehen von Algarve, dem Gotenstaate abermals einverleibt[3]). Natürlich begegnet erst

---

[1]) Vgl. Franz Görres, Johannes von Biclaro, Theol. Studien und Kritiken 1895, S. 103—135 und zumal Abschn. I, S. 104—119.

[2]) „Leovigildus rex loca Bastetaniae [das heutige Baeza unweit des rechten Ufers des oberen Guadalquivir östlich von Cordova in der Provinz Jaen] et Malacitanae urbis . . . vastat." . . .

[3]) Vgl. Isid. Hisp. chronicon ed. Th. Mommsen, auct. ant. XI, S. 478, hist. Gothor. a. a. O. c. 61, S. 291 und den Briefwechsel Sisebut's mit dem byzantinischen Statthalter Cäsarius, Epistolae Wisigoticae, ed. Gundlach, ep. 3—6 incl., Mon. Germ. hist., epistolar. tom. III, S. 663 bis 668.

in den Unterschriften des Hispalense II. von 619 wieder ein Bischof von Malaga: Hier unterzeichnet an siebenter und vorletzter Stelle „Theodulphus in Christi nomine ecclesiae Malacitanae episcopus subscripsi" (Mansi X, p. 570).

2. Wie der Verlust von Malaga beweist, versuchten die Byzantiner auch zu Rekared's Zeit öfter Vorstosse gegen die Westgoten über die thatsächliche Demarkationslinie hinaus. Das veranlasste den König zur Abwehr: „saepe etiam [Reccaredus] et lacertos contra **Romanas insolentias** ... movit" sagt Isidor (hist. Goth. c. 55, p. 290, ed. Th. Mommsen). Er wird, so viel darf man mit Dahn (Könige V, S. 165) annehmen, abgesehen von Malaga, gegenüber den Oströmern den von seinem Vater geschaffenen Besitzstand im grossen Ganzen aufrecht erhalten haben; denn die Byzantiner hatten für die orthodoxen Romanen jetzt, wo ihr Herrscher auch katholisch war, keine Anziehungskraft mehr. Aber man darf auch die Errungenschaften Rekared's nicht, wie Lembke, Spanien (I), S. 84, überschätzen. Gams II, 2, S. 47 bezeichnet zutreffend diese Kriege als „eben nicht blutige".

Dass immerhin noch ziemlich viele Küstenstädte in den Händen der Griechen geblieben, erhellt aus der Thatsache, dass Leovigild's Nachfolger den Papst Gregor den Grossen in seiner späteren Regierungszeit durch einen jungen Neapolitaner ersuchen liess, ihm eine Abschrift des zwischen Justinian und Athanagild abgeschlossenen Vertrags zu senden[1]). Gregor war nämlich am Hofe zu Byzanz sehr bekannt; er

[1]) In dem von Hartmann a. a. O. p. 220 f. als IX, 221 abgedruckten Schreiben Rekared's an Gregor findet sich kein Wort über jene „pacta". Der König hat dem jungen Neapolitaner vielleicht nur mündliche Aufträge an den Pontifex mitgegeben. Das erwähnte Actenstück, noch von Ferreras, Allg. Gesch. von Spanien, deutsch von Baumgarten, II, S. 323, § 434 für echt gehalten, gilt dem Benedictiner Gams (II, 2, S. 47 f.) als Fälschung wegen des barbarischen Stiles, der sich einem Papst gegenüber nicht zieme. Auch Th. Mommsen sieht darin ein Falsum, meint, der Brief sei aus IX, 228, dem berühmten Schreiben Gregor's an Rekared vom August 599, zusammengeschweisst.



hatte dort einst als Geschäftsträger („apocrisiarius“) seines unmittelbaren Vorgängers Pelagius II. (reg. 578—590) geweilt und damals u. A. mit Leander von Sevilla den innigsten Freundschaftsbund fürs ganze Leben geschlossen [1]).

Der Papst antwortete im Anhang („anagnosticus“) zu IX, 228 bei Hartmann a. a. O. p. 225. 226 (s. oben S. 100 f. Anm. 1) aber Folgendes: „Das Staatsarchiv, worin der fragliche Vertrag („pacta“) aufbewahrt wurde, ist schon zu Justinian's Zeit [561] verbrannt; fast kein einziges Document konnte gerettet werden. Übrigens habe ich seiner Zeit von dem Vertrage so weit Kenntnis genommen, dass ich sagen kann: der gegenwärtige Besitzstand ist für dich günstiger, als der Wortlaut der „pacta“. Darum rate ich dir, mit Byzanz thunlichst Frieden zu halten [2]).“

So und nicht anders ist das Schreiben Gregor's aufzufassen. Lembke, Spanien, S. 84 und zumal Dahn, Könige V, S. 105 f. geben die richtige Deutung. Ferreras (a. a. O. S. 324, § 435, S. 324 f., § 437) betont ausschliesslich den Archivbrand, unterlässt es, auf den für die Goten

---

(Darum ist der Brief auch in der zweiten Ausgabe der Jaffé'schen Papstregesten, Lipsiae 1881, übergangen.) — Hartmann (a. a. O. S. 220, Anm. 6) nimmt an, „et hanc epistolam male asservatam multisque locis corruptam esse et rusticitatem stili huic tempori convenire“, giebt also wenigstens einen echten Kern zu.

[1]) Vgl. Greg. M. praef. in librum Job, Dialogorum l. III c. 31. 32. 36, ed. Maur. und Franz Görres, Leander von Sevilla, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIX, 1, S. 36—50.

[2]) „Ante longum tempus dulcissima vestra excellentia Neapolitano quodam iuvene [wohl ein junger Kleriker!] veniente mandare curaverat, ut piissimo imperatori [scil. Mauricio] scriberem, quatenus pacta in cartofilacio requireret, quae dudum inter piae memoriae Justinianum principem et iura regni vestri fuerant emissa, ut ea ex his colligeret, quid vobis servare debuisset. Sed ad hoc faciendum duae res mihi vehementer obstiterunt. una, quia cartofilacium ... Justiniani principis tempore ita surripiente subito flamma incensum est, ut omnino ex eius temporibus paene nulla carta remaneret: alia autem, quia nulli dicendum est: ea **contra** te sunt, apud temetipsum debes documenta requirere ... Ex qua re hortor, ut vestra excellentia ..., quae ad **pacem** pertinent, peragat.“

unvorteilhaften Charakter der „pacta" hinzuweisen. Gams II, 2, S. 31 f. erwähnt zwar den Vertrag, hat aber keine Ahnung, worum es sich eigentlich handelt.

Aschbach, Westgoten, S. 229 nebst Anm. 22 das. giebt folgende durchaus falsche Deutung unserer Stelle: „Durch den Papst Gregor . . . ward endlich zwischen dem Kaiser Mauritius und dem gotischen König ein Vertrag vermittelt [!], wonach die Griechen im ungestörten Besitz ihrer Seestädte blieben, aber auch ferneren Eroberungen entsagten" [sic!][1]). Im Gegenteil: der Papst hat gar nichts vermittelt, spricht blos von dem 554 zwischen Athanagild und Justinian abgeschlossenen Vertrag und rät zum Frieden mit Byzanz. Die Antwort Rekared's kennen wir nicht, sie kann, wie die ganze politische Constellation lehrt, nur verneinend gelautet haben. Weder die Goten noch die Griechen gehen im Betreff der spanischen Küstenstädte irgend eine Verpflichtung ein; es bleibt eben alles in suspenso.

IV. Die Religionspolitik des Westgotenkönigs Witterich (reg. 603—610).

Zum Nachfolger Rekared's I. wurde hauptsächlich durch den Einfluss der geistlichen Aristokratie sein jugendlicher, streng katholischer Sohn Liuva II. gewählt (601). Isidor rühmt, zugleich im Namen des Gesamtepiscopats, seine „tugendhafte Veranlagung" (. . . „virtutum indole insignitus")[1]). Aber dem ganz von der höheren Geistlich-

[1]) Genau dieselbe irrige Auffassung vertritt Aloiss Heiss, Monnaies des rois Wisigoths d'Espagne, Paris 1872, S. 88: „L'original du traité passé entre Athanagilde et Justinien ayant péri dans l'incendie de Constantinople (561), Reccarède, par les soins du pape Grégoire . . ., en négocia un nouveau avec Maurice, par lequel, tout en interdisant l'accès de l'intérieur de l'Espagne aux Byzantins il leur confirmait leurs anciennes possessions sur le litteral" [!].

[1]) Isid. Hisp. hist. Goth. ed. Th. Mommsen, auct. ant. XI, Mon. Germ. hist., Berolini 1894, c. 57 p. 290 und „Chronica seu series regum Visigothorum" [von 680] bei: Zeumer rec. leges Visigothorum, Han-

keit abhängigen Fürsten[1]) blieb keine Zeit, sich dieses Lob zu verdienen. Denn schon im zweiten Jahr seiner Regierung (603) erlag er einer Verschwörung, an deren Spitze Graf Witterich stand.

Dieser Ehrgeizige hatte sich einst zu Merida in Lusitanien mit Bischof Siuma, Segga und Anderen an einer arianischen Schilderhebung gegen Rekared und den Metropoliten Mausona beteiligt, der Plan war aber entdeckt worden, und er selbst infolge feiger Verräterei an seinen Mitschuldigen mit zeitweiliger Verbannung davongekommen (vgl. Joh. Bicl. chronica, ed. Th. Mommsen, S. 218 „Anno VI Mauricii . . .“ [= 588], den sogenannten Paul. Emerit. de vitis patrum Emeritensium c. 17. 18, ed. Aguirre, collectio . . . omnium Hispaniae concilior. IV, S. 231—233; s. oben S. 91 ff. „Jetzt vollbrachte er [Witterich] an dem Sohne, was ihm an dem Vater misslungen war“ (Gams, K.G. Spaniens II, 2, S. 66 f.). Liuva wurde abgesetzt, überfallen, der Schwerthand beraubt und dann vollends ermordet. Das war das traurige Ende von Leovigild's Enkel; er stand erst im 20. Lebensjahr. Witterich, der Mörder seines Herrn, wurde zu seinem Nachfolger gewählt und regierte etwa 7 Jahre (603—610)[2]).

---

noverae et Lipsiae 1894, S. 315: „Item Leuva reg. ann. I m. VI, d. XII“ (Ex Rec. 1 der „Leges Visigoth.“); „Item Liuva reg. ann. I, mens. VI“ (Ex Rec. 2).

[1]) Dahn, Könige V, S. 173 Anm. 3 betont: . . . „Goldmünzen von ihm [Leova II.] tragen die Schrift Hispali Pius.“ Gewiss zeigen viele Münzen des jungen Herrschers die Aufschrift „Pius“, z. B. Dn. Liuva rex | Iminio Pius | Ispali Pius | M · Avs · Dolos Pius | Portocale Pius | Toleto Pius (s. Aloiss Heiss, Monnaies des rois Visigoths d'Espagne, Paris 1872, S. 97. 98 und pl. III). Indess darauf ist nicht allzu viel Gewicht zu legen; denn auch die Münzen Witterich's, des Widersachers Liuva's, weisen sehr häufig das „Pius“ auf, z. B. Wittericus rex | Bergoncio Pius | Biteiri Pius | Bracara Pius | Catora Pius | Pius Eliberi | Emerita Pius | Georres Pius | Pius Ispali | Laetera Pius | Laon . . O Pius | Mentesa Pius | Narbo Pius | Toleti Pius (Heiss a. a. O. S. 98—101 pl. II, IV u. XIII, Nr. 4 u. 5).

[2]) Isid. hist. Goth. ed. Th. Mommsen c. 57, S. 290: „quem [Liuvanem] in primo flore adulescentiae Wittericus sumpta tyrannide

Mariana (De rebus Hispaniae l. VI c. 2), Ferreras, Allg. Geschichte von Spanien, deutsch von Baumgarten, II, S. 334, § 457), Aschbach, Westgoten, S. 233. 235, Aloiss Heiss a. a. O. S. 98 und Andere erblicken in der Erhebung Witterich's und der sogleich zu erörternden Art seiner Regierung einen freilich erfolglosen Versuch einer arianischen Reaction. Aber mit mehr Recht wollen Lembke, Spanien, S. 87, Helfferich, Westgoten-Recht, S. 47—49, Gams a. a. O. S. 66. 67 und vor Allem Dahn, Könige V, S. 173 f. das Verfahren des Usurpators nur als einen rücksichtslosen Vorstoss der weltlichen Grossen gegen den übermächtigen Episcopat und seinen „Pfaffenkönig" gelten lassen.

In der That von Witterich's Plan, den Arianismus wieder einzuführen, weiss erst Lucas von Tuy (Hispania illustrata IV, l. II, p. 51), der Autor des 13. (!) Jahrhunderts, zu erzählen. Der Zeitgenosse Isidor sagt kein Wort von einem solchen Versuch, er bemerkt blos (hist. Goth. ed. Th. Mommsen c. 58, S. 291): „hic in vita plurima inlicita fecit" ... Dahn V, S. 173 f. Anm. 8 zu S. 173 meint durchaus zutreffend: „Ich halte das Gerücht für gehässige Erfindung der Partei: die Abgunst Isidor's geht gerade weit genug gegenüber einem Gegner der Priesterschaft und lauwarmen Katholiken, gegenüber einem in den Arianismus zurückgesunkenen Apostaten auf dem Thron Rekared's wäre sie unerklärlich gering. Das „plurima inlicita" beziehe ich mit Dahn (S. 174) auf strenge Ahndung kirchlicher Übergriffe und vor Allem auf das Verbot, Concilien zu halten. Endlich war nach dem, was unter Rekared für die Orthodoxie geschehen, ein Wiederaufflackern des Arianismus per

---

innocuum regno deiecit. praecisaque dextra occidit anno aetatis XX, regni secundo, c. 58: extincto (S. 291) Liuvane Wittericus regnum, quod vivente illo invaserat, vindicat annis VII" . . ., und „Chronica seu series etc. ed. Zeumer, S. 315: „Wittericus reg. an. VII, m. VIIII, d. XXVI (Ex Rec. 1) Wittericus reg. ann. VI, mens. X" (Ex Rec. 2).

se ein Ding der Unmöglichkeit. Übrigens liess ja auch Witterich die Koryphäen des Katholicismus, einen Mausona und Johannes von Biclaro (seit 591/92 Bischof von Gerona), völlig unbehelligt (vgl. Paul. Emerit. c. 20, S. 234 f. und Franz Görres, Johannes von Biclaro, Theol. Studien und Kritiken, S. 103—135, zumal S. 125 f.).

Liuva's Mord blieb nicht ungerächt. Witterich erntete Sturm, wie er Sturm gesät. Auch er erlag einer Verschwörung; anlässlich eines Gastmahls wurde er ermordet, und die Geistlichkeit versagte seiner Leiche die kirchliche Beerdigung[1]). Mit Rücksicht hierauf betrachtet es Helfferich (Westgoten-Recht, S. 48, weniger bestimmt, Westgot. Arianismus, S. 58) als ausgemacht, Witterich's Mörder hätten der kirchlichen Partei angehört. Dahn (V, S. 175 und Anm. 2 das.) lässt es zutreffender mit einem „vielleicht“ bewenden.

V. Bischof Cäcilius von Mentesa, der judenfeindliche strenge Ascet und Vertrauensmann des Königs Sisebut (nachweisbar 612 und 615, † vor 633).

1. Dieser Prälat kommt weder in den Conciluntersschriften[2]) vor, noch hat er in den gleichlautenden Büchlein

---

[1]) Isid. hist. Goth. ed. Th. Mommsen c. 58, S. 291: [Wittericus] . . . in morte autem, quia gladio operatus fuerat, gladio periit. mors quippe innocentis inulta de illo non fuit: inter epulas enim prandii coniuratione quorundam est interfectus. corpus eius viliter est exportatum atque sepultum.“

[2]) Auf dem Tolet. III von 589 unterzeichnet „Joannes . . . Mentesanae ecclesiae episcopus subscripsi“ (Pueyus, Collectio maxima conciliorum Hispaniae I, Matriti 1784, p. 616, Mansi IX, p. 1000), auf dem sog. Toletanum von 610 begegnet ein Bischof Jacobus von Mentesa (s. Pueyus, S. 627, Mansi X p. 508). Auf drei späteren Synoden, dem Conc. Tolet. IV von 633, V von 636 und VI von 638, begegnet abermals in den Unterschriften ein „Jacobus ecclesiae Mentesanae episcopus“ (s. Pueyus, S. 631. 635. 637, Mansi X, S. 642. 657. 671). Das Bistum Mentesa ist identisch mit der heutigen Diöcese Jaen

„De viris illustribus Isidor's von Sevilla (ed. Arevalus Isidori Hisp. opp. VII, S. 138 ff.) und des Ildefons von Toledo (ibid. S. 165 ff.) eine Stelle gefunden. Da nun Pueyus (Coll. max. concil. Hisp. I, S. 627, Note e, 631, Note s, 635, Note m, 637, Note h) den Bischof Jacobus, der 610 auf dem sog. Toletanum begegnet, mit seinem Namensvetter, der 633, 636 und 638 auf dem Conc. Tol. IV, V, VI unterzeichnet, für identisch hält, schliesst er sogar, mittelbar wenigstens, unseren Cäcilius von seiner mentesanischen Bischofsliste aus.

Gleichwohl ist die Geschichtlichkeit des Oberhirten auf das Authentischste bezeugt, und zwar wiederholt durch König Sisebut selbst und durch den byzantinischen Statthalter Cäsarius. Zuerst begegnet er im Jahre 612; er gehört zu den bischöflichen Adressaten des ersten Judengesetzes Sisebut's: Leges Visigothorum, ed. Zeumer, Hannoverae et Lipsiae 1894, lib. XII tit 2, XIII mit der Überschrift „Flavius Sisebutus rex [reg. 612—620] (De mancipiis christianis, que a Judeis aut vendita aut libertati tradita esse noscuntur) beginnt mit folgender Adresse (p. 305): „Sanctissimis hac [sic!] beatissimis Agapio **Cicilio** [corr. **Caecilio**!], item Agapio episcopis sive iudicibus ibidem institutis . . . et reliquis sacerdotibus vel iudicibus" . . . Dass aber Sisebut seine Judenhetze schon im ersten Regierungsjahr (d. i. 612/13) beginnt, erhellt aus seiner zweiten antisemitischen Verfügung (l. XII tit. 2, XIV, p. 307), wo es heisst: . . . „decernimus, nulli Hebreo ab anno regni nostri feliciter **primo** christianum liberum vel servum mancipium in . . . servitio suo habere". Weiter besitzen wir ein Schreiben Sisebut's an Bischof Cäcilius[1]. Endlich wird der Prälat

---

im südöstlichen Spanien, war zuerst der Carthaginensis (von Carthagena) und später (nachweislich seit 633) der Metropole Toledo unterstellt (vgl. Pueyus, S. 553, Note d; S. 616, Note k).

[1]) „Sisebuti regis [epistola?] ad Cicilium [corr. **Caecilium**!] Mentesanum episcopum, dum se reclusisset in monasterio" abgedruckt bei Florez, España sagrada VII, S. 309—311 (hiernach bei Migne, Patrolog. lat. LXXX, S. 363) und im besseren Text nach den Codd.

in einem Briefe des griechischen Statthalters Cäsarius an den Gotenkönig erwähnt[1]). Cäcilius war also unzweifelhaft spätestens seit 612/13 zum mindesten bis 615 — die beiden Schreiben gehören diesem Jahre an — Bischof von Mentesa und ist nach 615, aber noch vor 633, vor dem Conc. Tol. IV, wo ein Jacobus als episcopus Mentesanus amtirt, gestorben. Dass er zu keiner synodalen Thätigkeit gelangt ist, erklärt sich sehr leicht aus dem Umstand, dass unter Sisebut nur je ein Concil der Tarraconensis, das Egarense 614, und der Baetica, das Hispalense 619, dass ferner unter Svinthila (reg. 621—631), dem Gegner einer unumschränkten Priesterherrschaft, gar keine Synode stattfand, und dass es erst 633 zum Conc. Tol. IV — Mentesa gehörte eben zur Metropole Toledo — gekommen ist.

Es bleibt also nichts übrig, als Pueyus' Identificirung der beiden Jacobi von Mentesa zu verwerfen und mit Florez (España sagr. VII, S. 247—251) und Gams (K.G. Spaniens II 2, S. 73), die sich übrigens das Erwähntwerden unseres Cäcilius schon im Jahre 612/13, im ersten Sisebutschen Judengesetz Leg. Visigoth. l. XII tit. 2, XIII, haben entgehen lassen, zwei mentesanische Bischöfe Namens Jacobus anzunehmen. Demgemäss ist folgendes die richtige Bischofsliste von Mentesa in dem uns hier interessirenden Zeitraum: Von spätestens 589 ab bis längstens 609/10 amtirt Bischof Johannes, Jacobus' I. Episcopat beginnt spätestens

---

mss. E 1 = Codex saec. VIII scriptus Escurialensis (fol. 167), M 1 = Codex saec. XVII scriptus bibliothecae regiae Madridensis (fol. 43 sq.), E 2 = Codex saec. XVI scriptus Escurialensis (fol. 115), T = Codex saec. XVI a Joh. Bapt. Perez conscriptus bibliothecae capituli Toletani (fol. 62), M 2 = Codex saec. XVIII scriptus bibliothecae regiae Madridensis fol. 83a bei Gundlach, Epistolae Wisigoticae, Mon. Germ. hist.; Epistolar. tom. III p. 662 und 663, 2.

[1]) „Caesarii Patricii ad Sisebutum regem pro supradicto Cicilio [corr. Caecilio!], dum a militibus captus fuisset“ bei Florez, España sagr. VII, p. 311 (hiernach bei Migne a. a. O. S. 366) und im besseren Text nach den Codd. mss. E 1 (fol. 167[1]), M 1 (fol. 43 sq.), E 2 (fol. 117), T (fol. 62 sq.), M 2 (fol. 84[1]) [s. die vorige Note] bei Gundlach a. a. O. S. 663.

610 und endet schon 611 oder 612. Unser Cäcilius verwaltete das Bistum Mentesa spätestens seit 612 bis mindestens 615/16 und starb vor 633. Jacobus II. endlich amtirt spätestens seit 633 zum mindesten bis 638; denn er unterzeichnet noch auf dem Conc. Tol. VI von diesem Jahr.

2. König Sisebut richtet das erste seiner berüchtigten Judengesetze nur an drei Bischöfe, an zwei Namens Agapius und eben an unseren Caecilius (s. die Überschrift im Wortlaut oben S. 106 f.)[1]). Es ist die Frage: Warum wendet sich der Monarch nicht an Isidor von Sevilla, der sonst als sein vertrauter Freund, sein Geistes- und Wahlverwandter erscheint? Von gleichem Feuereifer für den Katholicismus beseelt, stehen sie auch im lebhaften wissenschaftlichen Verkehr: der Hispalenser hat dem Fürsten bekanntlich sein Buch „De rerum natura“ gewidmet[2]), und letzterer eignet dem Prälaten eine freilich schwache Nachahmung Horatianischer Oden zu[3]). Nur in der Judenfrage stimmten König und Metropolit nicht vollig überein. Sisebut's antisemitischer Feldzug hat damit geendigt, dass den Kindern Israels nur die traurige Wahl blieb, entweder sich taufen zu lassen oder

---

[1]) „Sacerdos“ ist hier nicht, wie sonst so oft im Vormittelalter, z. B. bei Gregor von Tours, identisch mit „episcopus“, sondern bedeutet „presbyter“ (einfacher Priester); s. Dahn, Könige V, S. 183 Anm. 2.

[2]) ed. Arevalus, Isidori Hisp. opp. VII, p. 1 f.; rec. Gustav Becker, Berlin 1857, p. 1 f.: „Domino et filio carissimo Sisebuto Isidorus“. . . . Vgl. Teuffel-Schwabe, Geschichte der römischen Litteratur, 5. A. II, Leipzig 1890, § 496, 1, S. 1292.

[3]) Sisebut's 61 Hexameter über Sonnen- und Mondfinsternisse abgedruckt bei Alex. Riese, Anthologia Latina I, 2, Lipsiae 1870, S. 10 ff. (Carmina codicum Isidori antiquissimorum [codicis Ovetensis 483 Sisebuti) und im genauen Text bei G. Götz, Index scholarum Jenensium 1887/88. Die Autorschaft Sisebut's ist auch bezeugt durch den Codex Coloniensis 83 saec. VIII mit der Aufschrift: „incipit epistola Sisebuti regis Gothorum missa ad Isidorum de libro rotarum“ (s. A. Riese, Rhein. Museum 30, (33). S. auch Isid. Hisp. hist. Gothor. ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist. auct. ant. XI, 2, p. 291: „fuit autem [Sisebutus] eloquio nitidus, sententia doctus scientia litterarum ex parte inbutus“. Vgl. auch Teuffel-Schwabe a. a. O. § 495, 1, S. 1291 und Ebert, Litteratur des M. A. I, 2. A., S. 605, Anm. 4.

auszuwandern[1]), und grade diese Zwangstaufe missbilligt der Bruder Leander's entschieden[2]).

So weit gingen die beiden ersten Decrete des judenfeindlichen Gotenkönigs noch nicht: Sie bedeuteten für die „Hebräer“ lediglich eine freilich ungeheuerliche Verschärfung des Rekared-Verbotes, christliche Knechte zu halten bezw. dieselben gar zu beschneiden. Isidor hat später, auf dem Toletanum IV von 633, am Ende den Juden, zumal den sog. relapsi, noch härtere Beschränkungen auferlegt[3]). Man darf also sagen: Für die zwei ersten Sisebut-Gesetze wäre er an und für sich noch zu haben gewesen. Warum hat es aber der König gleichwohl vermieden, das erste Decret an ihn zu adressiren? Ohne Zweifel war die Tragweite, das Ziel der Sisebut'schen antisemitischen Gesetzgebung einem Isidor schon damals (612/13) bekannt; er wusste, dass das Ganze schliesslich auf die von ihm verworfene Zwangstaufe hinauskam, und deshalb wünschte er persönlich der neuen Judenhetze fern zu bleiben. Wenn es nun anderseits der König wagen darf, unter anderem sein erstes Decret an den Oberhirten von Mentesa zu richten, so beweist dies, dass Cäcilius zu den wenigen hervorragend antisemitischen Prälaten gehörte, die nicht einmal vor der Zwangstaufe zurückbebten[4]).

---

1) Vgl. Canon 57 des Conc. Tolet. IV von 633, Mansi X, S. 633, die entscheidende Stelle, Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. A., S. 85, Isid. Hisp. chronica ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist., auct. ant. XI, 2, p. 479, hist. Gothor. ed. Th. Mommsen a. a. O. p. 291: „qui [Sisebutus] in initio regni Judaeos ad fidem Christianam permovens aemulationem quidem (dei) habuit, sed non secundum scientiam. potestate enim conpulit, quos provocare fidei ratione oportuit“ . . . und (hiernach) den Appendix Marii chronici (am Schluss der W. Arndtschen Ausgabe des Marius Aventicensis, Lipsiae 1878, p. 16 und chron. Isidori Pacensis [von Beja, nicht von Badajoz!], ed. Florez, España sagrada VIII, p. 285 f.

2) S. die vorige Anm., den Text Isidor's.

3) S. die Canones 58—66 bei Mansi X, p. 633—635 und Hefele a. a. O. S. 85 f.

4) Alle meine Vorgänger auf diesem Gebiet, sogar Dahn (Könige V, S. 183, Anm. 2), haben sich die tiefere Bedeutung des Vorkommens

3. Bischof Cäcilius, der unverfälschte Antisemit, erscheint als Vertrauensmann seines Königs auch in der auswärtigen Politik.

Infolge von Athanagild's (reg. von 549 bezw. 554—567) Verrat (554) besassen die Byzantiner zahlreiche Küstenstädte Spaniens, vom Vorgebirge Dianium im Südosten an bis einschliesslich des heutigen Algarve im Südwesten. Es war nationale Ehrenpflicht der Goten, zumal seit ihrer Katholisirung unter Rekared, diese Eindringlinge ins Meer zu peitschen. Aber nur der gewaltige Leovigild (reg. 568/69 —586) hat vor Sisebut die Oströmer energisch und erfolgreich bekämpft[2]). Um 612 gab es immer noch zwei Gruppen byzantinisch-spanischer Küstenstädte, eine grössere südöstliche bezw. südliche, wie es scheint, nach wie vor mit Carthagena als Hauptstadt des Ganzen, und eine ungleich kleinere im Südwesten, kaum aus etwa vier Städten, darunter Ossonoba, bestehende an der Südspitze des heutigen Portugal (Algarve).

Nachdem Sisebut seinen antijüdischen Feldzug energisch in die Wege geleitet, auch mit den Rucconen, den Rebellen des Nordens, blutige Abrechnung gehalten, begann er um 615 im Stile eines Leovigild den Vernichtungskampf gegen das oströmische Spanien. Wirksam unterstützt von seinem

---

unseres Cäcilius im ersten Judengesetz Sisebut's entgehen lassen. Zutreffend meint übrigens Graetz, Geschichte der Juden V, S. 75, Sisebut habe die Juden „fast gegen den Willen der Geistlichkeit“ verfolgt, und ferner (S. 76) „Die Geistlichkeit war . . . mit dieser Zwangsbekehrung keineswegs zufrieden, und einer ihrer Hauptvertreter [Isidor] tadelte den König, „dass er zwar Eifer für den Glauben gezeigt, aber nicht nach Gewissen“ (s. oben Note 1 zu S. 109).

[2]) Jordanis, Romana et Getica c. 58, ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist. auct. ant. V, S. 135 f., Greg. Tur. hist. Franc. l. III c. 30, l. IV c. 8, ed. W. Arndt, Mon. Germ. hist., Scriptor. rer. Merovingic. I, pars I, Hannoverae 1884, S. 134. 146. Vgl. Franz Görres, Johannes von Biclaro, Theol. Studien und Kritiken 1895, S. 103—135, zumal Abschnitt I, S. 104—119. Die Tragweite und Ausdehnung der byzantinischen Besitzungen im westgotischen Spanien (554—624) finde ich von H. Gelzer (Abriss der byzantinischen . . . Kaisergeschichte bei Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2. A., München 1897, S. 935) unterschätzt.

tüchtigen Feldherrn und späteren Nachfolger Svinthila, besiegte er die Byzantiner unter ihrem Patricius Cäsarius in zwei grossen Schlachten und schloss dann nach längeren Unterhandlungen mit Cäsarius und dem Kaiser Herakleios einen ehrenvollen Frieden, der nur noch die wenigen Küstenstädte in Algarve in den Händen der Griechen beliess[1]). Dieser letzte Rest der oströmischen Besitzungen wurde kaum ein Jahrzehnt später (624) durch König Svinthila (reg. 621—631) wiedererobert[2]).

Cäcilius war, wie es scheint, zu Anfang des Sisebut'schen Feldzuges in die Gefangenschaft der Griechen geraten, wurde aber von Cäsarius ehrenvoll behandelt, alsbald freigelassen und spielte dann als gotischer Friedensvermittler eine nicht unwichtige Rolle[3]). In dem erwähnten Schreiben rückt Sisebut dem Oberhirten, der sich anfangs, statt sich seiner (wohl von den Byzantinern) bedrängten Diöcesanen anzunehmen, in ein Kloster eingeschlossen, in markigen Worten Ascese zur Unzeit vor[4]).

---

[1]) Vgl. Isidori Hispal. chronica ed. Th. Mommsen a. a. O. S. 478, hist. Gothor. ed. Th. Mommsen a. a. O. S. 291, (hiernach) Fredegarii chronicor. lib. IV c. 33, ed. Bruno Krusch, Mon. Germ. hist., Scriptor. rer. Merovingic. c. II, Hannoverae 1889, S. 133, den Briefwechsel Sisebut's mit Cäsarius, ed. Gundlach a. a. O., ep. 3—6, p. 663—668.

[2]) Isidori hist. Gothor. ed. Th. Mommsen a. a. O. S. 292.

[3]) Vgl. das Schreiben Sisebut's an Cäcilius und den ersten Brief des Patricius Cäsarius an den Gotenkönig (s. oben S. 107 nebst Anm. 1 u. 2 das.).

[4]) Gams (K.G. Spaniens II, 2, S. 78) giebt das im einzelnen vielfach unverständliche Actenstück sehr gut in extenso wieder. Dahn (Könige V, S. 180 Anm. 2) und nach ihm Gundlach (Epist. Wisigot. 2, S. 662 Anm. 1) finden mit Recht in unserem Schreiben einige Anklänge an den Brief Gregors des Grossen an Leander von Sevilla vom April 591 (abgedruckt als I, 41 p. 56—58 von Paul Ewald, Gregorii I papae registrum, pars I = Mon. Germ. hist. Epistolae I, Berolini 1887). So heisst es z. B. in der Sisebut-Epistel bei Gundlach a. a. O. S. 662: „Quam flenda sit res . . ., dicerem, nisi quia tantus miserandus eventus adtulit, **ut me magis flere libeat** quam recitare oporteat.“ Bei Gregor I. lautet die Stelle so (a. a. O. S. 56): „Respondere epistolis vestris tota intentione voluissem, nisi pastoralis curae ita me labor contereret, **ut mihi magis flere liberet** quam aliquid dicere.“

V.

Der Ausgang des Prädestinationsstreites im 9. Jahrhundert

und die Stellung des Papsttumes zu demselben.

Von

Lic. theol. **Albert Freystedt,**
Pastor zu Walschleben.

Die von dem Mönch Gottschalk im 9. Jahrhundert aufgeworfene Prädestinationsfrage hatte gleich einem Feuerbrande die Gemüter innerhalb der fränkischen Kirche mächtig gegeneinander erhitzt. Alle namhaften Persönlichkeiten, die jene Zeit aufzuweisen hatte, waren in wissenschaftlichen Erörterungen teils für, teils gegen diese Lehre aufgetreten; die ganze Gelehrsamkeit jenes Jahrhunderts ward aufgeboten, den Streit zum Austrag zu bringen. Und als das nicht verfing, machte man diese Frage zum Gegenstand synodaler Verhandlung. So beschäftigten sich mit ihr die Synode von Chiersey und Paris 853, von Valence 855, von Langres und Savonnières 859 — allerdings ohne besonderen Erfolg. Doch man ward beiderseits müde des längeren Streitens, und so kam auf der Synode von Toucy am 22. October 860 eine Art von Waffenstillstand — nicht eine Einigung —, ein Vergleich zu stande, bei dem sich beide Parteien beruhigten. So ruhte fürderhin der Streit, der eine Zeit lang die gallische Kirche förmlich zu zerspalten drohte.

Auf der Synode zu Savonnières hatte König Karl d. K. die ihm daselbst vom Erzbischof Remigius überreichten Canones von Langres an Erzbischof Hinkmar von Reims zur Begutachtung weitergegeben, wie er ein Gleiches schon zuvor im Jahre 856 mit den Canones von Valence gethan. Hinkmar

sah sich durch diese königliche Aufforderung veranlasst, zur Feder zu greifen und schrieb so seine dritte grosse Streitschrift über die Prädestination, betitelt „de praedestinatione Dei et libero arbitrio". Dieses Werk bildet gewissermassen den Abschluss des ganzen Streites, da eine Entgegnung darauf nicht erfolgte. Die Abfassung desselben fällt in die Zeit zwischen den beiden Synoden von Savonnières und Toucy, so, dass die Fertigstellung noch in der ersten Hälfte des Jahres 860 erfolgte[1]).

Diese Schrift Hinkmar's hat zwei Einleitungen: eine Präfatio, in der er die wichtigsten Actenstücke aus diesem

---

[1]) So Hefele, Concgesch. 1860. Bd. IV, 200; Schrörs, Hinkmar Erzbischof von Reims, 1884. S. 142 Anm. 47; Gundlach, Zeitschr. f. K.G. X. 1888. S. 258; — Sirmond, Hincmari op. I Einleitung nimmt 859 an; — Mauguin, Veterum Auctorum qui IX saec. de praed. et gratia scripserunt, op. et fragmenta. Paris 1650. P. II, 339 f.; Gess, Merkwürdigkeiten aus dem Leben und den Schriften Hinkmar's von Reims. Göttingen 1806. S. 51; Wenck, Gesch. d. fränk. Reichs nach d. Vertrage v. Verdun 843—861. S. 412; Gfrörer, Gesch. d. Karol. I, 459; Schröckh, Christl. K.G. XXIV, 108; Wiggers, Schicksale d. august. Anthropologie V in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. 1859. S. 578 lassen dies Werk in den Jahren 859—863 verfasst werden; ebenso v. Noorden, Hinkmar, Erzbischof von Reims. 1863. S. 94. — Gegen Schröckh's Annahme, dass dies Werk „nach und nach zwischen den Jahren 859—863" vollendet wurde, spricht deutlich Hinkmar's eigene Angabe, dass er gleich nach Savonnières in aller Eile auf des Königs Gebot dies Werk geschrieben habe, dass ihm sogar nicht einmal Zeit zu einer nochmaligen genaueren Durchsicht desselben gelassen wurde. Hcri. op. Praef. p. I: Omnes in quorum manus hoc laboris nostri opusculum venerit, supplici devotione . . . postulemus, ut quoniam de ipsis schedulis notariorum ante emendationem, instante domino nostro rege Karolo, sub celeritate illud transscribi fecimus et idcirco in locis plurimis eradi et emendari quaedam necessitas compulit, si nacta occasione aliquis aemulus recta hinc eraserit, et forte prava superinduxerit, aut scriptorum imperitia secus transscripserit, alienum nobis errorem non imputent. Das spricht für eine Abfassung in rascher Folge.

Hinkmar's Schrift de praedestinatione findet sich op. I, 1—410; gute Inhaltsangaben bei Gess a. a. O. S. 51—74, Schrörs a. a. O. S. 142—148, Wiggers a. a. O. S. 578—588.

Streite im Wortlaut wiedergiebt, nämlich den Sermo des Florus, die Canones von Valence-Langres mit den anhängenden, aus Remigius' Schrift „de tenenda s. Scripturae veritate" entnommenen Sententiae patrum, die vier Artikel von Chiersey und die Artikel des Prudentius; und einen Brief an den König, in dem Hinkmar die Vorgänge auf der Synode von Savonnières berichtet und erklärt, der König selbst habe ihn zu diesem Schreiben durch Zustellung der ihm von Remigius überreichten Capitel veranlasst; diese Capitel seien dieselben, die ihm der König schon vor drei Jahren zu Nielfa unter dem Namen der Canones von Valence übermittelt habe, und wenn er diese auch schon beantwortet habe, so wolle er doch eine erneute Antwort geben, weil seiner Ansicht nach seine Amtsbrüder also gegen ihn nicht hätten schreiben dürfen. Der unbenannte Verfasser jener Capitel möge seinen Namen nennen, denn nur, wer Böses thue, scheue das Licht.

Die eigentliche Abhandlung enthält 37 Capitel und ein Schlusscapitel, das in sechs Capiteln eine summarische Recapitulation des in den vorhergehenden Capiteln Gesagten giebt. Hinkmar verfolgt in diesem Werke einen doppelten Zweck: einmal den Beweis zu erbringen, dass Gottschalk die im 5. Jahrhundert bereits von der Kirche verdammte Secte der Prädestinatianer erneuert habe; und zum anderen eine Rechtfertigung seiner vier Artikel von Chiersey gegen die Einwendungen und Anfechtungen der Canones von Valence-Langres zu geben. Bei dem ersteren Beweise verfährt Hinkmar jedoch mit wenig Glück und Umsicht. Die alte Secte der Prädestinatianer, die Hinkmar hier bekämpft und als deren jüngsten Vertreter er Gottschalk betrachtet, hat in der Geschichte niemals existirt, sondern ist von ihm eigens zu dieser seiner Beweisführung erdichtet. Dem Erzbischof konnte damit ja nur gedient sein, wenn er den Nachweis erbringen konnte, dass Gottschalk's Lehre bereits von der Kirche als Prädestinatianismus verurteilt war und infolgedessen eigentlich erst gar nicht wieder von Neuem widerlegt zu werden brauchte. Wir sehen, jener verhängnisvolle Satz, der nach-

mals in der Geschichte der Kirche oft so unheilvolle Folgen hatte: „Verjährung ist Beweis der Wahrheit“, war Hinkmar's Zeit schon nicht mehr ganz fremd. Darum musste er sich umsehen nach einer Secte der Prädestinatianer, mit deren Verurteilung er zugleich den Urteilsspruch über seine Gottschalk'schen Gegner sprechen konnte. Und er war unkritisch genug, dieselbe als vorhanden gewesen in den gallischen Semipelagianern, Vertretern seiner eigenen Ansicht, anzunehmen.

Es war eine vollständige Verkehrung des geschichtlichen Thatbestandes, die Hinkmar hier beging, aus Anti-Prädestinatianern eine Secte von Prädestinatianern zu machen. Wohl finden sich in den Schriften der gallischen Kirchenlehrer Sätze, welche eine prädestinatianische Häresie enthalten, jedoch nicht als ihre eigene Meinung, sondern als Einwendungen gegen den augustinischen Lehrbegriff, als Folgerungen, die ihnen aus demselben zu fliessen scheinen, um denselben zu bekämpfen. Jedoch der unkritische Hinkmar übersah dies alles in seiner Freude, hier diese häretischen Sätze gefunden zu haben; zudem bot sich ihm ja gerade hier der besondere Vorteil, dass er an Augustin's Schulter gegen jene Gallier kämpfen konnte und so seine augustinische Rechtgläubigkeit dem Scheine nach leicht zu erweisen vermochte; denn das Ansehen dieses allgemein geachteten Kirchenvaters musste auch er auf jeden Fall festhalten, wenn er seinen Gegnern nicht eine gefährliche Blösse bieten wollte. Auch andere grobe Versehen und geschichtliche Irrtümer lässt sich Hinkmar hier noch zu Schulden kommen [1]; und noch immer sieht er in dem Hypomnestikon eine echt augustinische Schrift.

[1]) cf. Gess a. a. O. S. 53. Hinkmar verwechselt den Laien Hilarius mit dem gleichnamigen Bischof von Arles; die Synode zu Arles, auf der der Priester Lucidus widerrief, lässt er auf Befehl des Papstes Cölestin vor sich gehen, obwohl derselbe schon mehr denn 40 Jahre zuvor gestorben war; er behauptet, Fulgentius stände nicht im Verzeichnis des Gelasius, obwohl dieser doch erst nach des Gelasius Tode zu schreiben anfing. Vgl. Hist. lit. de la France V, 555 das falsche Citat aus dem Hypomnestikon.

In den ersten fünf Capiteln giebt Hinkmar eine geschichtliche Darstellung jener alten prädestinatianischen Secte, die schon zu Zeiten des hl. Augustin in Afrika und Gallien aufgekommen, aber von der Kirche verdammt und verworfen sei (c. 1). Gleichwohl habe es der Mönch Gottschalk unternommen, dieselbe jetzt wieder ins Leben zurückzurufen. Hier giebt Hinkmar eine recht gehässige Schilderung der Person und Geschichte Gottschalk's, wobei er die Synoden von Mainz und Chiersey besonders berücksichtigt und Gottschalk's Lehre, wie er sie in den vier Artikeln de praedestinatione Dei, de libero arbitrio, de voluntate Dei (dass Gott nur die Prädestinirten retten wollte) und de morte et sanguine Christi (dass Christus nur für die Erwählten gestorben) auffasste, kurz berührt (c. 2). Diese Prädestinatianer stützten sich hauptsächlich auf Fulgentius von Ruspe, der allerdings eine praedestinatio ad poenam lehre; doch dagegen spreche Augustin meist — vornehmlich in seiner Schrift Hypomnestikon, dessen Echtheit Hinkmar hier mit wenig Glück zu erweisen sucht — nur von einer praedestinatio poenae und nicht ad poenam; und das Ansehen des Augustin stände doch über dem des Fulgentius (c. 3). Überdies sollte in dieser Frage vor allem die Lehre der römischen Kirche und des päpstlichen Stuhles massgebend sein (c. 4). Gottschalk und seine Anhänger gefielen sich darin, Aussprüche der Väter zu verstümmeln und nach ihrem Sinn zu verdrehen; besonders gehöre zu seinen Gesinnungsgenossen Bischof Prudentius und der Mönch Ratramm, die beide ebenso eine praedestinatio ad mortem lehrten (c. 5).

In Cap. 6—14 giebt Hinkmar eine äusserst heftige Kritik der Canones von Valence-Langres bezüglich der göttlichen Prädestination. Er greift den unbenannten Verfasser derselben mit scharfen Worten an, und er konnte dies um so eher, da er hiermit niemand persönlich traf, weder den als Verfasser nicht genannt sein wollenden Remigius, noch auch die Väter des Concils; der nicht angegebene Name des Autors kam ihm hier trefflich zu statten, seinem ganzen Groll

gegen denselben — und Hinkmar kannte ihn recht wohl — Luft zu machen. Hinsichtlich der negativen Seite der göttlichen Prädestination macht Hinkmar geltend, dass man hier Gott keine Actualität zuschreiben dürfe, denn wären die Gottlosen von Gott zum Verderben prädestinirt, so wäre die göttliche Prädestination Veranlassung ihres Untergangs, was nicht wohl möglich. Wenn auch Augustin und Prosper an manchen Stellen von einer praedestinatio ad poenam redeten, so verbesserten sie sich doch stets wieder dahin, dass sie dieselbe auffassten nur als eine Vorenthaltung der Gnade, dass bei ihnen ein Prädestiniren zur Strafe nur so viel heisst, wie geschehen lassen von Seiten Gottes, dass ein Teil der Menschheit in seinem sündigen Zustande verbleibt und dadurch der Strafe entgegengeht. Fulgentius zwar, so muss Hinkmar zugeben, redet an einigen Stellen unverkennbar von einer doppelten Prädestination, doch auch bei ihm fehlt es nicht an Berichtigungen.

Im 15. Capitel kehrt Hinkmar nochmals zu seiner Secte der alten Prädestinatianer zurück und schreibt ihnen vier Sätze zu, die in der That jedoch nichts anderes sind als Folgerungen, die von den semipelagianischen Galliern aus Augustin's Lehre gezogen und von ihnen bekämpft wurden. Der erste laute, Gott verdamme vermöge seiner Präscienz die Menschen ob der Verschuldungen ihres Lebens, welche sie zwar im Leben nicht begangen, da ihnen der Tod zuvorkam, die sie aber bei längerem Leben begangen haben würden; der zweite, den Nichtprädestinirten tilge die Taufgnade nicht die Erbsünde, und wenn sie auch fromm gelebt hätten, so nütze es ihnen doch nichts, sondern sie würden nur so lange aufbehalten, bis sie fielen; einen freien Willen gäbe es nicht im Menschen, sondern alles wirke in ihnen nur die Prädestination zum Guten oder Bösen; der dritte, die göttliche Prädestination und Präscienz sei eins; und der vierte vertrete die Ansicht einer doppelten Prädestination, eine der Erwählten zum Leben, und eine der Verworfenen zum Unter-

gang, und wie diese von Gott zum Untergang prädestinirt seien, so auch zur Sünde.

Das Verhältnis der neuen Prädestinatianer, Gottschalk und Genossen, zu diesen Sätzen sei Folgendes: den ersten Satz berühren sie überhaupt nicht, den zweiten überspringen sie, dem dritten weichen sie aus und den vierten geben sie in veränderter Gestalt wieder, doch bleibt Geruch und Geschmack derselbe, wenn sie sagen, Gott habe die Verworfenen zwar zum Untergang, nicht aber zur Sünde vorherbestimmt.

Mit Aussprüchen aus Augustin, Prosper und Gregor widerlegt Hinkmar obige Sätze.

Zur Erhärtung ihrer Ansicht, dass Gott die Verworfenen zur Sünde und zum Verderben bestimmt habe, hätten die alten Prädestinatianer noch folgende zwei Sätze aufgestellt: Gott wolle nicht alle Menschen selig machen, sondern nur die Erwählten; und Christus sei nicht für Alle gestorben.

Hiergegen habe er seine vier Artikel von Chiersey aufstellen zu müssen geglaubt. Diese seien nun zwar auf der Synode von Valence, angeblich durch das Urteil des hl. Geistes, verworfen worden, mit welchem Rechte aber und ob schriftgemäss wolle er sogleich darthun.

Nunmehr geht Hinkmar zur Verteidigung und Begründung seiner vier Artikel über.

Seinen ersten Satz von der göttlichen Prädestination, dass es nur eine praedestinatio ad vitam gebe, sucht er an der Hand der Kirchenväter gegen die Verdammung der Synode von Valence zu beweisen (c. 16—20); er zeigt hierbei, dass sich auch Gottschalk des Hypomnestikons als einer echt augustinischen Schrift bedient habe. — Der zweite Artikel vom freien Willen des Menschen findet seine Begründung in Capitel 21—23. Hinkmar bemerkt, Prudentius habe denselben dereinst mitunterschrieben, aber später dagegen opponirt. Auch der Compilator der Canones von Valence-Langres habe vom freien Willen gesprochen, doch erst an sechster Stelle, in böslicher Absicht. Dieser 6. Canon von Valence erregt seinen besonderen Unwillen, da er darin den Vorwurf

gegen sich zu erblicken meinte, als stände es mit seiner Lehre nicht so ganz richtig, und als widerspräche er den Beschlüssen der afrikanischen Synode und der von Arausio. Eine wörtliche Anführung dieser Beschlüsse und ein Vergleich mit seinen Artikeln müssen zu seiner Rechtfertigung dienen.

Dass Gott wolle, dass Alle selig werden, ist Inhalt seines dritten Artikels und wird von ihm in den folgenden Capiteln 24—26 zu beweisen gesucht. Bemerkenswert ist, dass Hinkmar sich bei dieser Erörterung der pseudo-isidorischen Decretalen bedient, und dass er den Satz aufstellt, in Glaubenssachen müsse man sich vor allem bei der römischen Kirche, als der Mutter aller übrigen, Rats erholen.

Seinen letzten Artikel, dass Christus für Alle gestorben sei (nur nicht für den Antichrist und den Teufel) behandelt Capitel 27—30. Zum Schlusse dieses Abschnittes giebt Hinkmar sein Befremden zu erkennen, weshalb der Verfasser der Canones von Langres in can. 4 von Valence den gegen seine vier Artikel gerichteten Angriff fortgelassen habe; habe ihm das Gewissen geschlagen und er sein Unrecht eingesehen, so hätte er auch anderes ändern sollen.

Nachdem Hinkmar eine nähere Erörterung der 19 Sätze, für deren Verfasser Scotus gehalten werde, abgelehnt, wendet er sich wieder zur Bekämpfung der Canones von Valence (c. 31). Besonders anstössig ist ihm der 7. Canon dieser Synode, der Vorschriften behufs Beseitigung von Unregelmässigkeiten bei bischöflichen Wahlen enthält; er bezog denselben auf sich und glaubte darin den Vorwurf gegen sich zu finden, als wäre bei seiner Wahl nicht alles so ganz mit rechten Dingen zugegangen. Das veranlasst ihn, weitläufig den Hergang seiner Wahl und Weihe zu erzählen. — Den Schluss seines umfangreichen Werkes bildet der Hinweis, dass, da die Gottschalk'sche Häresie eins sei mit derjenigen der alten Prädestinatianer, auch jene die über diese ergangene Censur treffe, und dass eine einmal von der Kirche verdammte Ketzerei nicht mehr widerlegt werden dürfe. Der

Epilog des 38. Capitels fasst das zuvor Gesagte noch einmal kurz zusammen.

In dieser nicht weniger als 410 Folioseiten enthaltenden Schrift Hinkmar's kommt so recht der Geist seiner Persönlichkeit wie seines ganzen Zeitalters überhaupt zum Ausdruck. Das saeculum obscurum warf seine Schatten im 9. Jahrhundert bereits weit voraus; hört dort die Fortbildung der kirchlichen Lehre und Wissenschaft fast ganz auf, so ist hier das eigene Denken geschwunden und eine Häufung von Aggregaten aus der patristischen Litteratur, eine ausgedehnte Bekanntschaft mit den Schriften der Kirchenväter bildet die ganze theologische Gelehrsamkeit dieses Zeitraumes. Eine Ansicht wird um so glaubwürdiger, je mehr sich Stellen aus den Kirchenvätern für sie beibringen lassen. Kein Wunder daher, dass auch Hinkmar in dem vorliegenden Werke dieser Gewohnheit seiner Zeit Rechnung trägt. Oft ganze Seiten hintereinander werden mit solchen Citaten angefüllt, ohne dass sich darunter ein einziges Wort aus Hinkmar's Munde fände. Die ganze bedeutende Belesenheit dieses gelehrten Kirchenfürsten kommt hierin zur Erscheinung, aber, so hat Gess (a. a. O. S. 74) mit Recht bemerkt, „dieses ist auch alles, was sich zum Lobe seines Werkes sagen lässt, denn von lichtvoller Ordnung der Gedanken, von Bestimmtheit der Begriffe, von Bündigkeit in Schlüssen, von vertrauter Bekanntschaft mit dem Geist der Lehre Jesu, von gründlicher Exegese, richtiger Beurteilungskraft, Selbstständigkeit im Denken findet man fast keine Spur“.

Man windet sich nur mit Mühe und Verdruss durch den schwerfälligen Gang dieses Werkes hindurch. Sobald Hinkmar auf Gottschalk oder die Canones von Valence-Langres zu sprechen kommt, entbrennt er in hellem Zorne, und seine Sprache nimmt einen scharfen Ton an.

Was sich bei Scotus Erigena in diesem Streite für eine eigene Gedankenentwickelung so hinderlich erwiesen hatte, dass er auf jeden Fall in seinen Behauptungen augustinisch rechtgläubig erscheinen musste, lastet auch auf Hinkmar mit

nicht geringerer Schwere. Wollte anders er seinen Gegnern nicht gefährliche Blössen geben, so musste auch er das Ansehen des Augustinus als verbindlich betrachten und seine Übereinstimmung mit demselben, wenn auch nur scheinbar, zu erweisen suchen. Daher hält er bei jedem Schritt, den er in seinen Betrachtungen thut, ängstlich Umschau, ob er sich denn auch von Augustinus nicht zu weit entferne. Aber je weniger seine Ansicht mit der dieses Kirchenvaters in Einklang stand, desto schwerer musste es ihm fallen, allenthalben dies auch zu erreichen. Es konnte somit nicht fehlen, dass er sich in seinen Ausführungen in mannigfache Widersprüche verwickelte, dass seine Darstellung ob dieser Rücksichtnahme oft etwas Gezwungenes hat, und dass seine Beweisführungen oftmals an Künstelei leiden. Deshalb aber anzunehmen, dass bei ihm eine „durchdachte Absicht öffentlicher Täuschung“ [1]) obgewaltet habe, sind wir durchaus nicht berechtigt.

Was den theologischen Gedankeninhalt dieser Schrift betrifft, so ist derselbe kurz etwa folgender [2]):

Hinkmar geht bei Aufstellung seines theologischen Systems im Gegensatz zu Gottschalk vom anthropologischen Standpunkte aus. Nach ihm war Adam von Gott frei und gut erschaffen, und er hätte, wenn er gewollt, sich durch sein Verharren im Guten die höchste Freiheit, die Unmöglichkeit zu sündigen, erwerben können. Durch den Fall trat eine Schwächung des Willens ein; in diesem natürlichen Zustand ist der Mensch untüchtig zum Guten und nur frei zum Bösen. Doch in Christus hat die göttliche Gnade den freien Willen des Menschen befreit, ihn geheilt und seine ursprüngliche Kraft zum Guten wiederhergestellt, so dass er wieder, allerdings unter fortwährender Unterstützung durch die Gnade, im Guten beharren kann. — Wir sehen, Hinkmar's Erklä-

---

[1]) Weizsäcker, Jahrb. f. d. Theol. 1859. S. 555.

[2]) Siehe Weizsäcker ebenda S. 547—555; Wiggers a. a. O. S. 587/588.

rungen halten sich in der Lehre vom Fall und freien Willen des Menschen im allgemeinen im Rahmen der augustinischen Theologie, abgesehen davon, dass er dem Urzustand des Menschen eine höhere Potenz des freien Willens als Augustin zuschreibt, indem nach ihm der Mensch durch sich allein, ohne Beihülfe der göttlichen Gnade, sich die höchste Freiheit hätte erwerben können.

Hinsichtlich der Prädestination lehrt Hinkmar (op. I, 108 f.), der gute und gerechte Gott wusste und bestimmte vor allen Zeiten einige aus der „massa perditionis“ durch seine Gnade zum ewigen Leben voraus und ihnen hat er das ewige Leben prädestinirt; von den Übrigen aber, die in jener sündigen Masse zurückblieben, wusste er voraus, dass sie untergehen würden, ohne dass er sie aber dazu prädestinirt hätte, und nur die künftige Strafe hat er ihnen prädestinirt. Gottes Präscienz erstreckt sich auf beides, auf das Gute wie das Böse, weil Gott auch das Böse, was geschieht, voraussieht, ohne es aber vorher zu bestimmen. Seine Prädestination erstreckt sich aber nur auf das Gute, das er voraussah und daraufhin vorausbestimmte. Die Präscienz also wirkt ohne die Prädestination; die Prädestination aber kann nicht ohne die Präscienz sein, da, was vorausbestimmt sein soll, auch vorausgewusst sein muss. Eine Prädestination kann es also nur hinsichtlich des Guten geben, da Gott, die Ursache alles Guten, nicht auch Ursache des Bösen sein kann; dies würde aber der Fall sein, wenn er eine Vorherbestimmung der Bösen zur Strafe träfe, indem er dann auch Urheber der Sünde wäre, da diese die Strafe verursacht. Hinsichtlich der Bösen könne man also nicht reden von einer Prädestination zur Strafe, sondern nur von einer Präscienz zur Strafe oder einer Prädestination der Strafe[1]). Des Menschen eigene Schuld sei Ursache seines Unterganges.

---

[1]) Op. I, 119: Non praedestinavit hominem ad poenam, quem condidit, cum honore ad gloriam. non, inquam, praedestinavit, sed praescivit hominem ad poenam, ad quam per poenis digna opera pervenitur.



So ist bei Hinkmar die göttliche Prädestination wesentlich nur eine, wenngleich sie auch bei ihm ein doppeltes Object hat, einmal als Geschenk der Gnade, das andere Mal als Vergeltung der Gerechtigkeit. Der Begriff der Liebe, die ihrem Wesen nach nur eine sei und doppelt in ihren Äusserungen, nämlich gegen Gott und den Menschen; das Bild der Sonne, die obwohl nur eine, doch verschiedene Wirkungen beim Kot und beim Wachs hervorbringe, dient zur Veranschaulichung seiner Auffassung. — Betreffs des göttlichen Heilsratschlusses lehrte er, Gott wolle alle Menschen selig machen; dass dieses nicht geschehe, daran sei der Unglaube der Menschen allein schuld. Gott könne zwar, was er wolle, doch all' sein Thun richte sich nach seiner Gerechtigkeit, und diese müsse den strafen, der die Bekehrung von sich weise. — Im gleichen Sinne beantwortet er die Frage nach der Erlösungswirksamkeit des Todes Christi, den er als für alle Menschen erfolgt betrachtete; dass aber nicht alle desselben teilhaftig werden, daran sei schuld der Mangel des Glaubens, der durch die Liebe thätig ist; denn „wennschon der Becher des Heils, welcher bereitet ist aus unserer Schwachheit und der göttlichen Kraft, die Kraft in sich trägt, Allen zu nützen, so kann er doch dem nicht nützen, wer ihn nicht trinkt“ [1]).

In letzteren Punkten, bei der Frage nach dem göttlichen Heilsratschluss und der Erlösungswirksamkeit des Kreuzestodes Christi, weicht Hinkmar vom augustinischen Lehrbegriff ab; und pelagianisch ist seine Auffassung von dem Grund der Verwerfung der Menschen, den er in ihrem Unglauben suchte, während doch nach Augustin der Glaube selbst erst wieder eine Folge der göttlichen Gnade, der gratia praeveniens ist, und in der Lehre von der göttlichen Gnade, deren Kraft bei ihm abgeschwächt ist zu einer resistibilis.

Hinkmar sollte mit diesen Anschauungen den Sieg in dem langjährigen Streite davontragen. Doch ehe er sich

---

[1]) Art. 4 von Chiersey op. I, 217/218.

seines Sieges freuen konnte, sollte er noch manchen Verdruss in dieser Streitsache erfahren. Und zwar kam ihm dieser neue Gegensatz von einer Seite, von wo er einen solchen bei Beginn des ganzen Streites wohl am wenigsten erwartet hatte — vom Papst in Rom.

Wenn Prudentius in seinen Annalen zum Jahre 859 berichtet[1], Papst Nicolaus habe über die Gnade Gottes und den freien Willen, über die Wahrheit einer doppelten Prädestination und über den Erlösungstod Christi, der für alle Gläubige geschehen sei, eine gläubige und katholische Bestätigung und Entscheidung gegeben, — also doch wohl nur im augustinischen Sinne eines Prudentius —, so müssen uns dieser Angabe gegenüber gerechte Bedenken beigehen. Denn abgesehen davon, wie schon von anderer Seite geltend gemacht ist[2], dass Schwierigkeiten betreffs der hier angeblich bestätigten Lehrmeinung entstehen würden, da der Satz pro credentibus omnibus wohl Ansicht des Prudentius, nicht aber des Concils und der Canones von Langres sei, und abgesehen davon, dass, wenn Nicolaus I. wirklich, wie Prudentius berichtet, die Canones von Langres bestätigt hätte, es dann unbegreiflich erscheinen musste, wie Hinkmar bald darauf noch sein Werk de praedestinatione an den Papst senden konnte, das ja alsdann — bei Vorhandensein jener päpstlichen Erklärung — alsobald der päpstlichen Censur hätte verfallen müssen, was auch Hinkmar recht wohl hätte wissen

---

[1]) Annal. SS. I, 453/454: Nicolaus, pontifex Romanus, de gratia Dei et libero arbitrio, de veritate geminae praedestinationis et sanguine Christi, ut pro credentibus omnibus fusus sit, fideliter confirmat et catholice decernit. Mauguin II, 20. 328 f., Diez (de Hincmari vita et ingenio. Agendici 1859), p. 52, Bouquet VII, p. 75; Dümmler, Gesch. d. ostfr. R. II, 94; Wiggers a. a. O. S. 570 und Weizsäcker, Jahrb. f. d. Theol. 1859. S. 574 sehen darin eine förmliche kirchliche Bestätigung und Entscheidung für den Augustinismus, speciell für die Canones von Langres. Doch sind Weizsäcker's Behauptungen hinreichend widerlegt durch v. Noorden a. a. O. S. 97/98.

[2]) v. Noorden a. a. O. S. 97/98.

können, sprechen auch noch andere Gründe gegen eine solche Entscheidung von Seiten des Papstes.

Hinkmar bezweifelt später in seinem Briefe an den nach Rom reisenden Erzbischof Egilo diese päpstliche Bestätigung, von der er sonst nichts gehört noch gelesen habe. Wennschon wir auf diese blosse Angabe Hinkmar's mit Weizsäcker (a. a. O. S. 574) und Wiggers (a. a. O. S. 570) nichts geben wollten, da ihm ein solches vorhandenes päpstliches Decret nur höchst unbequem sein konnte, so verdient sie doch hier in ihren beabsichtigten Folgen einige Beachtung. Hinkmar fügt nämlich obiger Bemerkung hinzu: „da die Annalen, in denen dies geschrieben sei, schon in viele Hände gekommen wären, so sei es notwendig, dass Egilo den apostolischen Vater hierüber in die rechte Kenntnis setze, damit nicht daraus ein Ärgernis in der Kirche entstände, als ob er selbst, was ferne sei, übereinstimmend mit Gottschalk denke“ (op. II, 292). Er versucht hier also eine Klarstellung des Verhältnisses, in dem der Papst zu Gottschalk's Lehre stehe, herbeizuführen, um eine Weiterverbreitung jener Nachricht des Prudentius zu verhindern. Dies konnte er aber nur wagen, wenn man dem Papst die Begünstigung dieser Lehre ohne sein Wissen zugeschrieben hatte, wie solches Prudentius gethan. Wäre die päpstliche Bestätigung der Canones von Langres erfolgt, so wäre damit ein für alle Mal jeder Zweifel gehoben gewesen. Hier aber soll Egilo solches dem Papst erst mitteilen, was man von ihm im Frankenlande sage, damit er eine Gegenäusserung ex cathedra erfolgen lassen könnte. — Und hätte der Papst mit den Canones von Langres für die augustinische Richtung officiell entschieden, hätte es dann wohl die bald darauf versammelte Synode von Toucy noch wagen dürfen, so offen dem Semipelagianismus zu huldigen, und würde die dort mitanwesende augustinische Partei sich alsdann nicht zur Statuirung ihrer Ansichten auf diese päpstliche Entscheidung berufen haben? — Hätte endlich Erzbischof Hinkmar, falls des Papstes Entscheidung für die Canones von Langres vor-

handen gewesen wäre, in seinem Werke de praedestinatione, das die Aufgabe hatte, ebendiese Canones zu bekämpfen, sich zu der Behauptung veranlasst fühlen können[1]), man sollte sich in Glaubenssachen vornehmlich von der römischen Kirche, als der Mutter aller übrigen, Rats erholen; würde das nicht geheissen haben, selbst Hand an sich zu legen? Aber eben das ist Beweis genug gegen die Angabe des Prudentius, dass noch kein Rat von Rom erfragt und auch vom Papst noch keine kirchlich verpflichtende Antwort gegeben war. Das Einzige, was man allenfalls zugeben könnte, wäre dieses, dass Nicolaus sich privatim, sei's brieflich oder mündlich, für die Ansicht des Prudentius ausgesprochen hätte, und dass dieser daraufhin obigen Eintrag in seine Annalen vornahm[2]).

Aus späterer Zeit jedoch wissen wir mit Bestimmtheit, dass sich Papst Nicolaus allen Ernstes mit dieser Angelegenheit befasst hat. Eine Synode zu Soissons[3]), abgehalten im Ausgang des Jahres 862, hatte auf Hinkmar's Betrieb über den widerspenstigen Suffraganbischof Rothad von Soissons, der niemals im besten Verhältnis zu seinem Metropoliten Hinkmar gestanden hatte, die Amtsentsetzung ausgesprochen. Die Acten dieser Synode sollte Bischof Odo von Beauvais an den Papst überbringen und er traf mit denselben Ende April 863 in Rom ein[4]). Es ist sehr wahrscheinlich, dass Nicolaus sich schon bei diesem über die Gottschalk'sche Angelegenheit erkundigte. Denn sobald Hinkmar's Streit mit Rothad begann, stellten sich Gottschalk's Freunde im lothringischen Reiche alsobald auf Rothad's Seite; da sie es nun waren, die dem Papste die ersten Nachrichten betreffs

---

[1]) Op. I, 150: Consulentes ante omnia, sicut et prima est in toto orbe omnium Ecclesiarum mater, sanctam catholicam et Apostolicam Romanam Ecclesiam.

[2]) So v. Noorden a. a. O. S. 99; Schrörs a. a. O. S. 141 Anm 45.

[3]) Annal. SS. I, 457.

[4]) Mansi XV, 284 C, 286 D. E.

des Rothad'schen Handels beibrachten[1]), auf die hin der Papst sich veranlasst sah, diese Streitsache vor sein Forum zu ziehen, so werden sie sicherlich zur Unterstützung ihrer Anklagen gegen Hinkmar es nicht verfehlt haben, auf dessen Härte gegen Gottschalk hinzuweisen; und das hatte zur Folge, dass Nicolaus sich bei Bischof Odo erkundigte[2]).

Im Jahre 863 sandte Hinkmar nochmals einen Boten in der Rothad'schen Sache an den Papst nach Rom in der Person des Priesters Liudo[3]), und wieder benutzte Nicolaus die Gelegenheit, Erkundigungen über Gottschalk einzuziehen[4]). Wir müssen annehmen, dass er es auch diesmal auf Veranlassung der lothringischen Bischöfe that, denen damit gedient gewesen wäre, wenn dem Erzbischof von Reims durch eine neue Erörterung der Gottschalk'schen Händel Schwierigkeiten entstanden wären.

Sie scheinen auch Vollmacht von Nicolaus erlangt zu haben, auf der im Juni 863 auf Veranlassung und im Beisein päpstlicher Legaten zu Metz gehaltenen Synode die Gottschalk'sche Angelegenheit nochmals zur Erörterung zu bringen und deshalb Hinkmar mit seinem Gefangenen dahin zu laden. Denn wie hätten sie es ohne eine solche päpstliche Vollmacht wagen können, einen Erzbischof aus dem Nachbarreiche Karl's d. K. vor ihren Richterstuhl zu fordern! Hinkmar selbst freilich versichert, diese Synode sei ohne höhere Autorität abgehalten[5]); doch hält er es selbst wieder

---

[1]) Siehe Anhang I.

[2]) Hefele a. a. O. S. 201. 212 und Wiggers a. a. O. S. 588 lassen den Bischof Odo auf dieser Reise Hinkmar's Werk de praedestinatione an den Papst überbringen, während solches erst auf einer zweiten Romreise des Odo im Jahre 864 geschah; siehe unten Anm. zu Anhang II.

[3]) Mansi XV, 307.

[4]) Op. II, 261. Flodoard. Hist. Rem. Eccl. Mon. SS. XIII. Lib. 3. cp. 14, pag. 500: Ceterum Luido (Liudo) mihi dixit, quod cum eo rationem de dampnatione et reclusione Gothescalci habuissetis.

[5]) Op. II, 262: nec auctoritas deducebat; Flod. 3, 14 p. 500.

für geboten, sich nachmals wegen seines Fernbleibens von dieser Synode bei dem Papste damit zu entschuldigen[1]), dass er wider alles gesetzliche Herkommen erst am vierten Tage vor Zusammentreten der Synode, und zwar unerhörter Weise durch einen Laien geladen sei, so dass er die weite Reise mit seinem Gefangenen bis zu der bestimmten Frist nicht mehr habe zurücklegen können. Damit giebt er aber selbst zu, dass der Papst durch seinen Legaten der Synode Vollmacht erteilt hatte, die Gottschalk'sche Angelegenheit nochmals zu untersuchen[2]). Zu Hinkmar's Glück musste Nicolaus später diese Synode cassiren und konnte er darum gegen diesen nicht wohl ein scharfes Verfahren wegen seines unentschuldigten Fernbleibens in Anwendung bringen.

Nicht lange, nachdem die Synode zu Metz stattgefunden, am 30. November 863, kehrte Liudo aus Rom zurück und brachte dem Erzbischof von Reims die unliebsame Nachricht mit, dass sich auch bei ihm wieder der Papst angelegentlichst nach Gottschalk's Schicksal erkundigt hätte. Das veranlasste Hinkmar, nochmals den Bischof Odo von Beauvais zu Beginn des Jahres 864 nach Rom zu senden, um dem Papst zu seiner Rechtfertigung sein letztes Werk de praedestinatione zu übermitteln[3]). Doch kann er mit diesem Schritt nicht die erhoffte Wirkung erzielt haben; wenigstens ward ihm von Seiten des Papstes keine Antwort zu teil[4]). Und als er daher bald darauf in anderen Fragen nach Rom berichten musste, benutzte er diese Gelegenheit zu einem abermaligen Versuch, sich betreffs der Gottschalk'schen Angelegenheit unter Darlegung des Sachverhalts in den Augen des Papstes zu rechtfertigen[5]).

---

[1]) Flod. 3, 14 p. 500. Ein Schreiben Hinkmar's an die Synode von Metz (Pertz Archiv VII, 866), herausgegeben von Nolte, Revue des sciences ecclés. 4 sér. 6. 1877, war mir leider nicht zugänglich.

[2]) So auch Gfrörer, K.G. III, 2. 891; Borrasch, Der Mönch Gottschalk, sein Leben und seine Lehre. Thorn 1869. S. 52 f.

[3]) Siehe Anhang II.

[4]) Op. II, 261: et nihil inde responsionis accipere merui.

[5]) Op. II, 261—264; Flod. 3, 14 p. 500—502.

Liudo hätte ihm berichtet, so beginnt der Erzbischof, dass sich der Papst bei ihm nach Gottschalk's Schicksal erkundigt habe; er habe ihm darauf durch Bischof Odo eine Rotula zugesandt, in der er seine Ansicht gegen Gottschalk dargelegt, sei aber bis jetzt ohne Antwort geblieben. Sodann entschuldigt er sich ob seines Fernbleibens von der Metzer Synode, aber, so bemerkt er, ungebührlicher Weise sei er erst vier Tage vor Zusammentreten der Synode, und noch dazu durch einen Laien, davon in Kenntnis gesetzt, und so habe er mit seinem Gefangenen wegen der weiten Entfernung das Ziel nicht mehr rechtzeitig erreichen können. Nun folgt die Lebensgeschichte Gottschalk's mit gehässigen Worten über denselben; er berichtet von dessen Aufenthalt im Kloster Orbais, seinen gefährlichen Eigenschaften, seiner unrechtmässigen Weihe, dem ungesetzlichen Verlassen des Klosters mit nachfolgender Thätigkeit und wie er dann zu Mainz und Chiersey nach Recht und Gesetz verurteilt wäre. Von der grausamen Misshandlung des unglücklichen Mönchs auf beiden Synoden schweigt Hinkmar hier klüglich. Da man Gottschalk seinem zuständigen Bischof Rothad aus gerechter Besorgnis aber nicht wohl wieder anzuvertrauen gewagt habe, so sei derselbe in ein anderes Kloster eingesperrt. Er sei immer bereit gewesen und sei es noch heute, ihn wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen, sobald er zur katholischen Lehre zurückkehren wollte. Übrigens habe er es ihm nie an etwas fehlen lassen, was zur Bequemlichkeit des Lebens gehört. — Wolle der heilige Vater aber Näheres über die Lehre dieses Mannes erfahren, der die bereits kirchlich verdammte Secte der Prädestinatianer wieder aufgewärmt habe, so könne er ihm mit derartigen Angaben zur Hand gehen. Es folgen die bekannten Sätze, die Hinkmar aus Gottschalk's Lehrbegriff excerpirt hatte, von einer doppelten Prädestination ad vitam und ad mortem; vom göttlichen Heilswillen, der sich nur auf die Erwählten erstrecke; dass Christus, wennschon er in der Taufgnade auch die Verworfenen erkauft, doch aber für sie nicht sein Blut ver-

gossen habe; und dass die Gottheit der hl. Dreieinigkeit eine dreifache sei, welch' letzteres nicht einmal die alten Prädestinatianer zu behaupten gewagt hätten. Nur dem Eingreifen des rechtgläubigen Königs sei es zu danken, dass man öffentlich diese Sätze nicht mehr erörtern dürfe. Dass man ihn von jener Seite in gehässiger Weise (occulte canino dente) anfeinde, wolle er gern ertragen für die nur noch kurze Zeit seines Lebens.

Wenn der Papst es wolle, dass er Gottschalk aus der Haft entliesse, um ihn vielleicht nach Rom zu schicken, damit er sich selbst von dessen Lehre überzeugen könne, oder um ihn zu sonst Jemandem hinzuthun, so sei er's ganz zufrieden; er empfinde keine Freude über das Geschick dieses Mönches, so gerecht er es auch verdient habe, sondern es schmerze auch ihn, dass er nicht von seinem Irrglauben abgebracht werden könne. Sollte er Gottschalk aber aus seinen Händen geben, so sei nur auf das Eine Bedacht zu nehmen, dass er zu einem rechtgläubigen und gelehrten Manne käme, der dem gefährlichen Beginnen des Mönches Einhalt zu thun vermöchte.

Dieses Schreiben kam jedenfalls noch in der ersten Hälfte des Jahres 864 in die Hände des Papstes.

Wie Hinkmar in allem dem ein deutliches Bestreben zeigt, ein Eingreifen des Papstes in diesen Handel zu verhindern, so war dem Gefangenen von Hautvilliers ebensosehr daran gelegen, eine Einmischung des Papstes herbeizuführen: das war ihm die letzte Hoffnung, doch noch einmal im Leben die Kerkerthüren sich ihm öffnen zu sehen. Und wirklich gelang es ihm im Jahre 866 eine Appellationsschrift an den Papst über die Mauern seines Klosters zu schaffen.

Ein Mönch Guntbert, der schon lange heimlichen Umgang mit Gottschalk gepflogen hatte[1]), war mit einer solchen nach Italien entflohen, um sie dem Papste zu übergeben.

[1]) Op. II, 290: (Guntbertus) qui saepe Gothescalco furtim se conjunxerat.

Kaum aber hatte Hinkmar davon gehört, als er eilends seine Vorkehrungen dagegen zu treffen suchte. Er hatte damals gerade den Erzbischof Egilo von Sens als Boten mit den Beschlüssen der Synode von Soissons (866) nach Rom abgeordnet. Als ihm nun die Kunde von der Flucht Guntbert's zuging, fertigt er schleunigst zwei weitere Schreiben an Egilo aus, ihn darin mit Verhaltungsmassregeln versehend [1]).

Dieser Umstand, dass Hinkmar erst nach Egilo's Abordnung von Guntbert's Flucht erfährt, ist Beweis, dass dieselbe nicht 859 [2]), sondern erst in der zweiten Hälfte des Jahres 866 stattfand. Hinkmar musste es auf alle Fälle zu hintertreiben suchen, dass diese Appellation an den Ort ihrer Bestimmung gelangte, oder der dadurch hervorgerufenen Wirkung doch bei Zeiten vorbeugen. Es stand sonst für ihn in diesem Augenblick das Schlimmste zu befürchten. Der Papst hatte eine gereizte Stimmung gegen den Erzbischof: dem König Karl gegenüber hatte er mit Bezug auf Hinkmar gedroht, er habe den Erzbischof lange genug gegen die bei ihm vorgebrachten Klagen geschützt, er könne und dürfe das aber nicht fürderhin thun, und der Erzbischof möge sich hüten, dass er sich keine Unannehmlichkeiten zuziehe (op. II, 290); es lag klar zu Tage, dass Papst Nicolaus eintretenden Falles die Prädestinationsfrage als ein erwünschtes Mittel, die selbstständige Stellung des Metropoliten zu brechen, gebrauchen würde. Durch seinen Legaten Arsenius hatte

---

[1]) Op. II, 290—292, c. 293—298. Hier finden sich die übrigen Angaben.

[2]) So Hist. lit. de la France V, 335 (die franz. Benedictiner stellen einen Zusammenhang her zwischen dieser Appellationsschrift und der päpstlichen Bestätigung der Canones von Langres, von der Prudentius berichtet); Schröckh, K.G. XXIV, 115; Engelhardt, Handbuch der K.G. II, 159. — Gfrörer, K.G. III, 2, 892 nimmt das Jahr 865 an. — Ins Jahr 866 setzen diese Flucht Gess a. a. O. S. 89 Anm. n.; v. Noorden a. a. O. S. 99; Barrasch a. a. O. S. 54 Anm. 1; Hefele a. a. O. S. 213; Dümmler, Gesch. d. ostfr. R. II, 166 Anm. 2 und Schrörs a. a. O. S. 282.

der Papst Hinkmar ferner über die Gottschalk'sche Sache zu Protokoll vernehmen lassen (op. II, 291): von dieser Seite war für Hinkmar nur Unheilvolles zu besorgen; und er hatte die Energie dieses Papstes schon mehrfach zur Genüge kennen lernen müssen. Und wenn der Papst obige Drohung nicht sogleich durchgeführt hatte, so konnte Hinkmar es sich nicht verhehlen, dass ganz besondere Gründe ihn davon abgehalten hatten, und dass er zu günstigerer Stunde alsobald darauf zurückkehren würde.

Ausserdem musste eine nochmalige Verhandlung der Gottschalk'schen Streitfrage eine schwere Gefährdung des kirchlichen Friedens heraufbeschwören[1]). Keineswegs fehlte es an Freunden der Gottschalk'schen Lehre[2]); durften diese aber eines Rückhalts am päpstlichen Stuhle sicher sein, so konnte ein Kampf anheben, wie er über diese Frage bislang noch nicht gesehen war, ein Kampf, der die westfränkische Kirche aufs Heftigste erschüttern und zerrütten würde.

Diese Gründe veranlassten den Reimser Metropoliten, dem Egilo es dringend ans Herz zu legen, eine Vermittelung beim Papste herbeizuführen. Wenn der Papst auf jene Drohung, die er gegen ihn gethan — also giebt Hinkmar seine Instruction — wieder zu sprechen käme, so möchte er ihm mitteilen, dass er — Hinkmar — nicht wisse, bei welchen Gelegenheiten ihn der Papst so oft in Schutz genommen hätte; meine er Rothad's Sache, so habe nicht er, sondern eine Synode denselben entsetzt; meine er die Reimser Kleriker, so habe er sich hier seines Urteils enthalten; meine er aber Gottschalk, so habe er diesen von zwei Synoden verdammten Ketzer auf Befehl der Bischöfe in Haft gesetzt, damit er nicht andere noch verführen könnte. Was dieser Mönch

---

[1]) Op. II, 292: Et sciatis quia maxima nausea in ista Ecclesia commovebitur, si ad Synodum venire jussus fuerit, aut de ipsa custodia absolutus extiterit (Gothescalcus) . . . Tales enim surgent, qui adhuc latent.

[2]) Flod. 3, 14 p. 501 Zeile 23—36; op. II, 264. 539.

lehre, habe er dem Papst schon zu wissen gethan. Wolle der Papst ihn selbst verhören, so erklärt Hinkmar seine volle Bereitwilligkeit, seiner Aufforderung, ihn nach Rom zu senden, sofort nachzukommen, unter dem Vorbehalte allerdings, wenn der König es genehmige. Oder aber wolle der Papst ihn zu einem anderen Bischof thun, oder auch nochmals seine Lehre vor einer Synode zur Verhandlung bringen, so könne es ihm recht sein. Damit Egilo einen Begriff von der Gottschalk'schen Lehre erhalte, führt Hinkmar ihm hier die fünf Artikel vor, die er aus Gottschalk's Schriften excerpirt hatte. — Egilo möchte den Papst gebührend hinweisen auf die Gerüchte und Verdächtigungen, die über des Papstes Stellungnahme zu diesem Streite durch eine Bemerkung des Prudentius in seinen Annalen in der fränkischen Kirche umgingen, damit er dem entgegentreten könne. — Über ihn, den Erzbischof, solle er aber besser dem Papste nichts erwähnen, da er in gereizter Stimmung gegen ihn wäre. — Würde er nach der Behandlung Gottschalk's gefragt, so könne er versichern, dass ihm, wie jedem anderen Klosterinsassen alles, was zur Bequemlichkeit des Lebens dient, gewährt würde; dass er dies von sich gewiesen, bis grimmige Kälte ihn eines Besseren belehrt hätte, sei nicht seine, des Erzbischofs Schuld.

Vor allem aber möchte er den Papst mit eindringlichen Worten auf das Gefährliche eines solchen Beginnens, diese Sache nochmals öffentlich zur Verhandlung zu bringen, aufmerksam machen: um den kirchlichen Frieden sei es alsdann geschehen.

Hinkmar kam hier dem Papste so weit entgegen, als er es nur konnte; ausdrücklich versichert er seine Bereitwilligkeit, des Papstes Anordnungen nachzukommen, wenn der König nichts dagegen habe, um dadurch eine nochmalige Erörterung dieser Streitfrage zu hintertreiben.

Und diesmal sollten seine Bemühungen den gehofften Erfolg haben. Wir hören nichts von einer nochmaligen Erwähnung der Gottschalk'schen Händel nach diesem Briefe

an Egilo: er bildet die letzte Nachricht aus dem ganzen Streite. Papst Nicolaus, der stets seine Interessen zu verfolgen wusste, mochte erkennen, dass ein Eintreten seinerseits für die orthodoxe Lehre der Kirche für ihn nicht zweckentsprechend sei; vielleicht gingen durch diese Bemerkungen Hinkmar's auch ihm gewichtige Bedenken bei und liessen es ihm gewagt erscheinen, nochmals den kaum ausgetobten Streit anzuschüren, der die ganze abendländische Kirche alsdann in Flammen setzen konnte; vielleicht auch war es Hinkmar's Massnahmen gelungen, Guntbert's Reise zu vereiteln, so dass derselbe mit Gottschalk's Appellation niemals den Boden der ewigen Stadt betreten hat.

So sollte Hinkmar doch noch nach fast 20jährigem Kampfe als Sieger aus diesem Kampfe mit seiner Ansicht hervorgehen. Es war kein Kampf um blosse Ausdrücke oder Formeln, der sich um diese Zeit in der gallischen Kirche abspielte, sondern zwei grundverschiedene theologische Anschauungen traten hier gegeneinander in die Schranken, und es musste für die Entwickelung des kirchlichen Dogmas von nicht zu unterschätzender Bedeutung werden, welche Ansicht als Siegerin hervorging. Die Geschichte der Kirche in den nächsten Jahrhunderten liefert den besten Beweis dafür. Zwar war im Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts kein befriedigender Abschluss erfolgt, und es konnte auch ein solcher nicht erfolgen[1]), da keine Partei von ihren Formeln lassen wollte, aber doch kann man nicht sagen, dieser Streit wäre resultatlos verlaufen. Es zeigt sich dies in der Fortbildung der Lehre, die wir in den folgenden Zeiten als die herrschende in der Kirche antreffen. Hinkmar hatte — Dank der unsicheren Stellung, die ein Nicolaus zu diesem Streite eingenommen — mit seinen Anschauungen, wie er sie in seinem grossen Werke „de praedestinatione Dei et libero arbitrio“ und in den Synodalbeschlüssen von Toucy (860) niedergelegt hatte, das letzte Wort behalten, und die Hink-

[1]) Siehe die Gründe hierzu bei Neander, K.G. IV, 457/458.

mar'sche Lehre also ist es, was wir als das Resultat dieses Streites bezeichnen können[1]). Vergleicht man aber die vier Artikel von Chiersey mit den Canones von Valence oder noch besser mit denen von Arausio, so stellt sich eine bedeutende Umbildung des kirchlichen Dogmas heraus, so sehr man auch an den bisherigen Formeln festzuhalten sich bemühte. Dem Augustinismus wendet man den Rücken und dem Semipelagianismus wird die Thür geöffnet; die folgenden Jahrhunderte schritten fort in den hier vorgezeichneten Bahnen, und das Endresultat davon ist der nackte Semipelagianismus, wie er noch heute gilt in der römisch-katholischen Kirche.

Daher wird man nicht mit Weizsäcker sagen dürfen, „freilich ein grosser speculativer Gewinn ist aus diesem Streite nicht hervorgegangen“ [2]).

Anhang I.

Zu der Ansicht, dass Papst Nicolaus durch die lothringischen Bischöfe über Rothad's Angelegenheit die ersten Nachrichten empfing, veranlassen mich folgende Gründe:

Die Versammlung zu Soissons fand im Spätjahr 862 statt. Die lothringischen Bischöfe hatten immer noch einen Groll gegen Hinkmar vom Prädestinationsstreite her; denn wenn derselbe auch zu Toucy 860 beigelegt war, so war er doch damit keineswegs ausgeglichen. Zudem hatten sich im lothringischen Reiche seit 860 die Verhältnisse zu offener

---

[1]) Dies nehmen an Cellot, Hist. Gothesc. Praed. Paris 1655. p. 332; Gess a. a. O. S. 76; v. Noorden a. a. O. S. 97; Möller in der Real-Encyklopädie von Herzog und Plitt. 2. Aufl. 1879. Bd. 5. S. 327 und Wiggers a. a. O. S. 588 f.; Schröckh, K.G. XXIV, 121. — Weizsäcker, Jahrb. f. d. Theol. 1859. S. 575 sagt, der gemilderte Augustinismus sei Sieger geblieben; doch nicht die Canones von Langres, sondern die Artikel von Chiersey erhielten durch diesen Streit ihre Bestätigung. Und Monnier, De Gothescalci et Jo. Scoti Erigenae controversia. Paris 1853. p. 89 sagt gar: quin et doctrina, quam (Gothescalcus) defenderat, victrix excesserat proelio.

[2]) Weizsäcker in Jahrb. f. d. Theol. 1859. S. 575.



Feindschaft gegen Hinkmar zugespitzt. Er war es gewesen, der durch seine mächtige Stimme ein für alle Mal die 'Gewissen gegen Lothar's eheliche Pläne wachgerufen, die nunmehr keine Aussicht auf Erfolg mehr liessen; denn es war zu erwarten, dass Hinkmar, der einmal in dieser Frage das Wort ergriffen, auch ferner stets dem Wunsch des Königs nach einem leiblichen Thronerben entgegentreten werde. Weitere Nahrung fand diese Gegnerschaft durch den am 5. August 862 erfolgten Tod des Bischofs Theoderich von Cambray, dessen Bistum im Reiche Lothar's belegen war, aber zum Metropolitansprengel von Reims gehörte. Lothar hatte nun, ohne die oberhirtliche Genehmigung Hinkmar's einzuholen, einen gewissen Hilduin, Bruder des bekannten Kölner Erzbischofs Günther, zum Bischof von Cambray erhoben, eine Massregel, der gegenüber Hinkmar seine zuständigen Rechte zu wahren suchte und die zu jahrelangem Streite Anlass gab. — Wo die lothringischen Bischöfe Hinkmar Ungelegenheiten bereiten konnten, benutzten sie es, Vergeltung zu üben. Darum nahmen sie nach der Synode von Soissons 862 Partei für den abgesetzten Rothad. — König Karl von der Provence war gestorben am 24. Januar 863. Bei Gelegenheit der Teilung der Provence unter Karl's Brüdern Lothar und Kaiser Ludwig hielten die Bischöfe der Provence ein Concil und erliessen von hier ein gemeinsames Schreiben an Hinkmar für Rothad (Harduin V, 588; Mansi XV, 645). Dasselbe ist abgefasst, als Nicolaus sich der Sache noch nicht bemächtigt hatte. Da die Bischöfe aber wussten, dass Odo die Beschlüsse der Synode von Soissons nach Rom überbringen sollte, hielten sie es für gut, den Papst in ihrem Sinn zuvor zu beeinflussen und wandten sich deshalb zu gleicher Zeit an ihn und brachten hierbei auch Gottschalk's Angelegenheit zur Sprache. Kurze Zeit darauf traf Odo in Rom ein, und ihn befragt der Papst jedenfalls weiter. — Hinkmar bestätigt diese Annahme, dass die lothringischen Bischöfe dem Papst die erste Kunde brachten, wenn er sagt op. II, 247: Mittimus ... ut a Rothado, atque a vicinis nostris, qui causam pleniter ac veraciter aut nesciunt aut scire non volunt, accusati; und op. II, 249: quidam Episcoporum regni Lotharii, zelo amaro contra nos ducti, qui illorum consiliis de Waldrada non acquievimus... persuaserunt eidem (Rothado) ut non se a seditione movenda concrederet. Ähnlich op. II, 261. 401.

Anhang II.

Dass eine zweite Reise des Bischofs Odo aus dieser Zeit anzunehmen ist, geht aus Folgendem hervor: Mansi XV, 284/286 wird uns eine erste Reise Odo's nach Rom berichtet und als ihr Zeitpunkt April 862 angegeben (in mense Aprili, indictione XI, data IV Kalendas Majas). Mansi XV, 307 sagt Papst Nicolaus in einem Briefe an Rothad,

nach Odo kam Liudo nach Rom (per Odonem venerabilem episcopum ... tam eisdem archiepiscopis et episcopis generaliter, quam dilecto filio nostro Carolo regi specialiter rescripsimus increpantes et admonentes pariter et jubentes, ut te de claustris monasterialibus praesentialiter educerent, et nostro aspectui praesentarent. **Nunc** autem venit Liudo religiosus diaconus). Und Hinkmar wieder berichtet ausdrücklich, dass er **nach** Liudo's Rückkehr Odo nochmals nach Rom geschickt habe: op. II, 261; Flod. 3, 14 p. 500: Ceterum Liudo mihi dixit, quod cum eo rationem de dampnatione et reclusione Gothescalci habuissetis. Unde, quoniam per alios jam audieram ad sanctitatem vestram verba venisse, misi auctoritati vestrae quaedam ex verbis et catholicorum sensibus in rotula, qualiter contra ipsius pestiferi hominis sensum sentiam, per Odonem ep., et nihil inde responsionis accipere merui.

Die Rotula, die Hinkmar hier dem Papste überschickt haben will, wird nichts anderes gewesen sein, als sein letztes Werk de praedestinatione (Gess a. a. O. S. 85; Hist. lit. de la France V, 708; Wiggers a. a. O. S. 588; Hefele a. a. O. S. 212 und v. Noorden a. a. O. S. 98 also). Der Charakter der Schrift passt zu der hier gegebenen Bezeichnung, dass es eine Zusammenstellung von Aussprüchen der Kirchenväter gewesen sei.

Die gewöhnliche Ansicht, nach der Odo nur einmal, im Jahre 863, in Rom war und dabei Hinkmar's Rotula dem Papste überbrachte, wird man füglich künftig aufgeben müssen.

VI.

Drei Evangelienforscher der Gegenwart
(W. Beyschlag, A. Harnack, J. Weiss).

Von

Adolf Hilgenfeld.

Von dem neuesten grossen Werke A. Harnack's: „Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Bd. I: Die Chronologie der Literatur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen“, 1897, habe ich bis jetzt nur insofern öffentlich Kenntnis genommen, als ich die Voran-

stellung des abendländischen Marcus-Evangeliums vor dem morgenländischen Matthäus-Evangelium abwehren musste (Prolegomena zum Lucas-Evg., in dieser Zeitschrift 1897. III, S. 411—432).

Herr D. Willibald Beyschlag hat nun soeben „D. Adolf Harnack's Untersuchungen zur Evangelienfrage geprüft" (Th. Stud. u. Krit. 1898. I, S. 71—115). Mit Freuden begrüsst er es, „dass der namhafteste der lebenden deutsch-evangelischen Theologen" sich in der neutestamentlichen Kritik offen zur Notwendigkeit einer „rückläufigen Bewegung zur Tradition" bekennt. Die Periode der Baur'schen Tendenzkritik sei zu Ende. „Der berühmteste und gelehrteste Sprecher der vorherrschenden Schule" sagt ja: „Baur und seine Schule glaubten einst ein verständliches und zuverlässiges Bild der Entwickelung des ältesten Christentums nur zeichnen zu können, indem sie für den grösseren Teil der altchristlichen Litteratur das Selbstzeugnis der Schriften oder die Angaben der Tradition preisgaben und die Abfassungszeit um mehrere Jahrzehnte herabsetzten. Bei der Voraussetzung, von der sie ausgingen, dass das Judenchristentum und das Heidenchristentum (welches sie mit Paulinismus identificirten), die treibenden Factoren der Entwickelung bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaus gewesen seien, blieb ihnen gar nichts anderes übrig, als die meisten Schriften spät anzusetzen und in ihnen noch Spuren — mehr war nicht zu finden — des immer matter werdenden Kampfes zu suchen." Nicht minder erfreulich findet Beyschlag das positive Zeugnis: „Die älteste Litteratur der Kirche ist in den Hauptpunkten und in den meisten Einzelheiten, litterarhistorisch betrachtet, wahrhaftig und zuverlässig. Im ganzen Neuen Testament giebt es wahrscheinlich nur eine einzige Schrift, die als pseudonym im strengsten Sinne des Wortes zu bezeichnen ist, der zweite Petrusbrief. . . . Auch die Anzahl der im zweiten Jahrhundert interpolirten Schriften (wie die Pastoralbriefe) ist sehr gering."

Da kann man allerdings in allem Wesentlichen nur eine

Rückkehr zu der altherkömmlichen Ansicht erwarten, dass die Urgeschichte der Christenheit nicht durch ernste Gegensätze hindurchgegangen ist, welche erst in der Bildung einer Gesamtkirche aufgehoben wurden, dass diese Kirche dann die Schriften der Apostel und apostolischen Männer zuverlässig gesammelt und zusammengefasst habe in unserem Neuen Testament. Man muss voraussetzen, dass A. Harnack ziemlich bei demselben Ziele anlangt, wie der ihm an Gelehrsamkeit und Arbeitskraft nicht nachstehende Theodor Zahn, von dessen Einleitung in das Neue Testament der erste Band bald nachher (1897) erschienen ist. Wenn W. Beyschlag gegen ihn Einspruch erhebt, muss man denken, dass er diesem hervorragenden Vermittelungstheologen viel zu weit rückwärts gegangen zu sein scheine. Das ist aber keineswegs der Fall. Beyschlag findet vielmehr, dass Harnack in der Ausführung „zuweilen am unrechten Orte conservativ und am unrechten Orte radical“ sei. „Dass er die Sage von der zweiten Gefangenschaft des Paulus wieder hervorzieht, dass er den ersten Petrus- und den Jacobusbrief aus Apokryphen in Pseudepigraphen verwandelt, namenlose epistolische Schriften, in die hinterher apostolische Namen hineincorrigirt worden seien, dass er die Apokalypse zwar dem Verfasser des vierten Evangeliums zuschreibt, dabei aber an der fragwürdigen Hypothese seines Schülers Vischer festhält, sie sei nur christliche Überarbeitung eines jüdischen Buches, das sind wirklich keine Ergebnisse, die den Stand der Erforschung des Urchristentums wesentlich verändern oder auch nur dem Sachkundigen imponiren werden.“ Solche Ansichten sind aus der verrufenen und lange nicht zum ersten Male totgesagten Schule Baur's ebensowenig hervorgegangen, wie die von Paul Wernle in dem Buche: „Der Christ und die Sünde“, 1897, durchgeführte Herabsetzung des Paulus, welche auch J. Gottschick (Paulinismus und Reformation, in der Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1897. Heft 5, S. 398—460) nicht ohne Widerspruch hingehen lassen konnte.

Beyschlag beschränkt seine Prüfung auf die Evangelienfrage und kann da nicht finden, „dass das vorliegende Buch uns aus dem Wirrsal und Unfug des herrschenden Kriticismus herausführt". Bei den synoptischen Evangelien ist ihm ein Doppeltes auffallend: „einmal dass das unkanonische Hebräer-Evangelium ebenso alt sein soll, wie unsere Synoptiker, und dann dass unser Marcus älter sein soll als unser Matthäus".

Gerade bei dem Hebräer-Evangelium muss ich mich freuen, dass meine seit 1863 behauptete Nachweisung seiner Ursprünglichkeit als des Evangeliums der Urgemeinde bei A. Harnack (und seinem Schüler R. Handmann) wesentliche Zustimmung gefunden hat, ja dass auch Th. Zahn dessen Ursprünglichkeit gegenüber den kanonischen Evangelien auf seine Weise anerkannt hat. Der Vermittelungstheolog Beyschlag beruft sich dagegen, wie wenn der Kanon des Neuen Testaments vom Himmel gefallen wäre, auf „den Unterschied von Kanonischem und Apokryphischem" und erklärt, ohne auf die Sache ernstlich einzugehen, das Hebräer-Evangelium für „ein wenn auch ziemlich harmloses Schlinggewächs, welches sich in einem reflectirenden judenchristlichen Sonderkreise an den Stamm der kanonischen Erzählung angepasst hat und dadurch seine spätere Abkunft verrät".

Habe ich bei dem Hebräer-Evangelium Harnack auf meiner Seite gegen Beyschlag, so findet zum Teil das Umgekehrte statt bei dem Marcus-Evangelium. Je beharrlicher ich die moderne Voranstellung desselben vor dem Matthäus-Evangelium bestritten habe, desto freudiger werde ich überrascht durch die Wahrnehmung, dass Beyschlag hier thatsächlich eine gute Strecke mit mir geht. Erklärt er doch (S. 75 f.) die Fassung Mc. 9, 1 für später als Mt. 16, 28, von Mc. 13, 24 für später als Mt. 24, 29. Schreibt er doch S. 84: „Unser vorliegender Marcus ist für die römische Gemeinde gearbeitet; das zeigt die Erläuterung griechischer Münze durch römische (12, 42), die Rücksichtnahme auf das römische Scheidungsrecht der Frauen (10, 12), die Bezugnahme auf römische Gemeindeglieder (15, 21), die zahlreichen Latinismen" (vgl. auch S. 83 f.).

Eine ähnliche Ernüchterung aus dem seit A. Ritschl (welcher für seine Christologie in dem Marcus-Evangelium eine Stütze fand, wie einst Schleiermacher in dem Johannes-Evangelium, so weit verbreiteten Marcus-Rausche finde ich auch bei Johannes Weiss in der Anzeige der von mir (in dieser Zeitschrift 1897. IV, S. 617—621) besprochenen Schrift von F. P. Badham (S. Mark's indebtedness to S. Matthew, 1897) in der Theol. L.Ztg. 1897, 19, Sp. 511—513. Dieser dritte Evangelienforscher der Gegenwart erkennt an der Schrift meines englischen Verbündeten als wertvoll an die „Zusammenstellung einer nicht geringen Art von Stellen, an denen unzweifelhaft der Text des Matthäus im Vergleich mit Marcus älter, primitiver, ungeformter ist. Dies Material ist ja jedem Mitforscher bekannt, aber in dieser Zusammenstellung wirkt es erdrückend und erweist sich aufs neue als tödlich für die reine Marcus-Hypothese, d. h. für die Annahme, dass unser zweites Evangelium in der Gestalt, wie wir es besitzen, die Quelle des Matthäus gewesen sei", wie noch Harnack meint. J. Weiss nennt vor allem die Züge, in welchen Matthäus jüdischer, judenchristlicher ist als Marcus: die Flucht am Sabbat und den Greuel an heiliger Stätte (Mt. 24, 15. 20), sowie das Wort von den verlorenen Schafen vom Hause Israel an die Syrophönicierin (Mt. 15, 24). „Wenn überhaupt Exegese und Kritik noch ernst genommen werden, muss zugestanden werden, dass die Metapher von den Kindern und den Hunden bei Mc. 7, 27 weniger ursprünglich ist als bei Mc. [l. Mt.] 15, 26 f., wo das Gleichnis in seiner vollen Breite entwickelt wird. Hätten wir die Matthäus-Parallele nicht, [so] könnten wir Marcus, der die Pointe in unerträglicher Weise gleich vorwegnimmt, überhaupt nur mit Mühe verstehen. Kann man ferner wirklich ernsthaft zweifeln, dass das Wort vom Abbrechen des Tempels bei Mt. 26, 61 in seiner änigmatischen Knappheit ursprünglicher ist als die spiritualistische Umformung bei Mc. 14, 58"?

So weit stimmen W. Beyschlag und J. Weiss mir bei, der ich die reine Marcus-Hypothese stets bestritten habe.

Gleichwohl wollen sie die „Rückkehr zur Tradition", welche hier durch die wissenschaftliche Forschung bestätigt wird, nicht vollziehen. Beyschlag (S. 83 f.) kann sich immer noch nicht losreissen von der schon durch Chr. Herm. Weisse (1838) beseitigten, auch von Harnack abgewiesenen Deutung Schleiermacher's, dass Papias nur „einzelne abgerissene Memorabilien des Marcus" bezeuge (S. 77). Zwischen diesen Proto-Marcus und unser römisches Marcus - Evangelium als Trito - Marcus setzt er immer noch als Deutero-Marcus das vermeintliche Werk eines „Galiläers aus Jesu weiterem Jüngerkreise" (S. 81), welches er im Widerspruch gegen die einstimmige Überlieferung der alten Kirche für das Urevangelium erklärt. Aus den formverwandten Stücken des Matthäus und des Lucas stellt er sich her „ein Urevangelium, welches unserem Marcus so ähnlich ist, wie ein Ei dem anderen, aber doch nicht dasselbe Ei ist". Es ist am Ende ein Windei, welches eine so altertümliche Erzählung, wie die von der Gesandtschaft des Täufers Mt. 11, 2 f. Luc. 7, 18 f., gar nicht enthalten haben kann und die in Palästina überflüssige Erörterung jüdischer Sitten Mc. 7, 34 nicht enhalten haben darf. Als ein Columbus - Ei konnte ich es nicht anerkennen in dieser Zeitschrift 1877. I, S. 1—33. 1882. II, S. 190—209). Dort und namentlich in der Abhandlung über „Papias von Hierapolis und die neueste Evangelienforschung" (in dieser Zeitschrift 1886. III, S. 257—291) kann man auch meine Ansicht darüber finden, dass Beyschlag (S. 85 f.) immer noch festhält an Schleiermacher's Deutung des Papias-Zeugnisses von einer blossen Redensammlung des Matthäus in hebräischer Sprache, von welcher kein einziger Kirchenvater etwas gewusst hat, von welcher Schleiermacher's nächste Freunde F. Lücke und F. Bleek nichts wissen wollten, welche auch R. Anger mit von Beyschlag nicht einmal beachteten Gründen abgewiesen hat. Sämtliche Kirchenväter, welche einstimmig bezeugen, dass Matthäus zuerst ein ganzes Evangelium, und zwar hebräisch, geschrieben

hat, werden als „unkritisch“ verurteilt, „weil unser Matthäus keine [wörtliche und durchgängige] Übersetzung aus dem Hebräischen, und das Hebräer-Evangelium nicht unser [für die Heidenkirche bearbeiteter] Matthäus ist“.

Die durchgängige Abhängigkeit des Marcus von Matthäus sucht J. Weiss auf andere Weise abzuwehren. Von vornherein nimmt er als guter Strateg eine äusserst günstige Stellung ein: „Wenn . . . auch nur an Einer Stelle die secundäre Gestaltung des Matthäus erwiesen werden kann, so braucht zwar noch nicht die Marcus-Hypothese richtig, es muss aber die Matthäus-Hypothese falsch sein.“ Man höre: „Solch ein Punkt ist die Erzählung von den Abendheilungen vor Petri Hause (Mt. 8, 14—18). Es ist aus dem Zusammenhange des Matthäus nicht ersichtlich, warum die Kranken erst des Abends gebracht werden.“ Warum denn nicht, wenn Jesus, nachdem er den Aussätzigen geheilt hat, in das Haus des erstberufenen Jüngers zu Kapernaum eingegangen ist und dessen fiebernde Schwiegermutter geheilt hat, so dass sie bei Tische aufwarten kann? Woher weiss man, dass die Schwiegermutter schon am Vormittag geheilt ward und Punkt 12 Uhr aufwarten konnte, dass das Mahl überhaupt ein Frühstück (Luc. 14, 12) war? Bei Marcus 1, 29—39 ist statt der Heilung des Aussätzigen die Sabbatheilung des Besessenen in der Synagoge (1, 14—28) mit der allein schon die Abhängigkeit von Mt. 7, 28. 29 verratenden Schilderung des Eindrucks der Lehre Jesu (Mc. 1, 22) und der schon an sich befremdenden Zulassung eines Dämonischen zu der gottesdienstlichen Versammlung (vgl. diese Zeitschrift 1893. Bd. II. Heft III, S. 430 f.) getreten. Nachdem Jesus eben erst am Sabbat einen Kranken geheilt hat, sollten die Einwohner der Stadt den Ablauf des Sabbats durch den Eintritt des Abends abgewartet haben, um dann erst ihre Kranken zu Jesu zu bringen? In dieser Hinsicht ist es bei Marcus nicht anders als bei Matthäus. Auch bei Marcus hat die Heilung der Schwiegermutter Eindruck gemacht. Deshalb bringt man, als das Mahl, bei

welchem die Geheilte schon aufwarten konnte, zu Ende ist, am Abend die Kranken zu Jesu. J. Weiss hat kein Recht zu schliessen: „Mithin hat Matthäus die Perikope aus ihrem natürlichen Zusammenhange gerissen, er ist also der Bearbeiter. Das zeigt sich auch daran, dass bei ihm Jesus noch an demselben Abend über den See fährt, ein Zug, der zu der vorangehenden Schilderung der Thätigkeit Jesu nicht passt.“ Freilich nicht zu der dem Bearbeiter (oder Matthäisten) angehörenden Schilderung Mt. 4, 23—25. Aber zu dem grundschriftlichen Zuge, dass Jesus seine erste Heilung noch geheim hält (Mt. 8, 4), stimmt es vortrefflich, dass er sich dem Zudrange des Volkes entzieht (Mt. 8, 18). Von einer Verbreitung des Rufes der Heilwunder Jesu in ganz Syrien, so dass viele Volkshaufen aus Galiläa, Dekapolis, Jerusalem und Judäa, jenseits des Jordan Jesu nachfolgen (Mt. 4, 24. 25. 8, 1), weiss wohl der Hauptmann zu Kapernaum mit seiner vertrauensvollen Bitte an Den, welcher schon ganz Israel durchzogen hat (Mt. 8, 5—13), aber nichts die Erzählung Mt. 8, 14—18 von dem ersten Auftreten Jesu in Kapernaum, wo nicht das grosse Wunder einer Heilung aus der Ferne die Einwohner veranlasst, ihre Kranken zu Jesu zu bringen, sondern die bescheidene Heilung der fiebernden Schwiegermutter des Simon Petrus durch Berührung der Hand. Von jener Ausbreitung des Rufes von Jesu Heilungen aller möglichen Krankheiten in ganz Syrien weiss auch nichts die folgende Erzählung, wo nach der Auferweckung des Mägdleins bemerkt wird, dass die Kunde sich in die ganze Landschaft verbreitete (Mt. 9, 26), wo die Heilung eines besessenen Stummen den Ausruf des Volkes hervorruft, niemals sei so etwas in Israel geschehen (Mt. 9, 33).

Nur weil J. Weiss gegen den längst nachgewiesenen Unterschied von Grundschrift und Bearbeitung in dem Matthäus-Evangelium die Augen verschliesst, kann er fortfahren: „Die Erzählung von der Ermordung des Täufers unterbricht Mt. 14, 1—12 die Berichterstattung, ohne dass der Zusammenhang erkennen liesse, warum diese Episode

gerade jetzt nachgeholt wird. Bei dem parallelen Mc. [6, 14 bis 29] bildet sie die Ausführung der Pause während der Abwesenheit der Jünger, die Mt. an anderer Stelle [10, 5 offenbar im ersten Keime] hat. Auch an diesem Punkte hat Mt. durch seine Änderung der Reihenfolge die organische Anlage des Mc. zerstört." In dem Matthäus-Evangelium, welches eben kein einheitliches Werk ist, wird diese Episode nach der Verwerfung Jesu in Nazaret eingefügt, ein Plusquamperfectum, welches die im Aorist fortschreitende Erzählung unterbricht. Marcus hat die Episode schon in die Erzählung mehr einzufügen versucht, indem er das bei Matthäus 10, 5 noch gar nicht erfolgte ἀπόστειλεν ausführte und aus der Rede Jesu an die Zwölf über ihren apostolischen Beruf nach seinem Heimgange, Mt. 10, 5—14, welche mit einer Aussendung bei seinen Lebzeiten gar nichts zu thun hatte, eine vorübergehende Aussendung bei Lebzeiten machte (Mt. 6, 7—13), so dass bei ihm (6, 30) die zu Jesu zurückkehrenden Jünger durch Meldung der Enthauptung des Täufers einen gewissen Zusammenhang der Erzählung herstellen. Wer Fugen ausgleicht, erscheint doch als Bearbeiter. Als Bearbeiter muss hier auch Beyschlag (S. 84) den Marcus 6, 8 anerkennen, welcher einen Stab den Zwölf nicht mehr verboten (Mt. 10, 10. Luc. 9, 3), sondern erlaubt werden lässt u. dgl.

„Ein dritter Punkt" — so fährt J. Weiss fort — „ist das Verhältnis des Parabel-Capitels Mt. 13 zu Mc. 4. . . . Wenn man auf die Reihenfolge der Stücke bei Matth. achtet, so muss man fragen, wie kommt es, dass sich 1) zwischen die Deutung des Unkrautgleichnisses und das Gleichnis selbst, 2) zwischen die vier ersten und die drei letzten Parabeln der mit Mc. 4, 33 parallele Schluss mit Rückblick auf die Parabelrede eindrängt?" Sehr einfach, weil die grundschriftliche Siebenzahl der Gleichnisse für das Volk durch den Bearbeiter unterbrochen ist, welcher zuerst (Mt. 13, 10—23) eine Erklärung Jesu für die Jünger über die Gleichnisse überhaupt und über das erste einschaltet mit jener trüben

Ansicht über die Juden, welche die Kehrseite seiner Heidenfreundlichkeit ist. Diese Unterbrechung, welche schon das nicht auf die Jünger, sondern wieder auf das Volk sich beziehende *αὐτοῖς* Mt. 13, 24, beibehalten von Mc. 4, 24, anzeigt, steigert Marcus 4, 10 durch völligen Wechsel der Scene (*ὅτε δε ἐγένετο καταμόνας*). Dann fügt er (4, 21—25), was nicht „mit Händen zu greifen", aber gar nicht zu verkennen ist, als zwei kleine Gleichnisse Gnomen Jesu an, welche Mt. anderswo (5, 15. 10, 27; 7, 2. 13, 12) bietet[1]). Nur wenn man sein Licht unter den Scheffel stellt, kann man gerade hier die Nichtursprünglichkeit des Marcus gegenüber dem Matthäus verkennen. So hat der Vater B. Weiss auch über das Gleichnis vom fruchttragenden Acker Mc. 4, 26—29 in Vergleichung mit dem zweiten Gleichnis des Matth. 13, 24—30 unbefangen geurteilt. Dass Matthäus die Deutung dieses Gleichnisses erst nach seinem 3. und 4. Gleichnis bringt (13, 34—43), erklärt sich leicht daraus, dass der Bearbeiter eine neue Unterbrechung mit abermaligem, ja vollem Scenenwechsel nicht sofort wieder machen wollte, wie er denn auch diese zweite Unterbrechung mit einer allgemeinen Erklärung Jesu über seine Gleichnisse beginnt. Marcus bringt nach dem Gleichnis vom Senfkorn (4, 30 - 32) nur die allgemeine Erklärung (4, 33. 34), deren Verweisung auf die Schrift er auf sicher nicht ursprüngliche Weise ersetzt (vgl. 4, 10), und macht nun Schluss mit dem ganzen Gleichnisvortrage, indem er die Matthäus-Gleichnisse 5—7 und den Matthäus-Schluss (13, 41—52) ganz weglässt. Hat er doch vor dem umgebildeten Gleichnisse vom fruchttragenden Acker zwei Gleichnisse frisch gebildet, so dass er mit drei (fünf) Gleichnissen genug gethan zu haben meinte. Man muss die

---

[1]) Die Bergrede Mt. C. 5—7, deren Auslassung bei Marcus die Verfechter seiner Ursprünglichkeit allein schon bedenklich machen sollte, wird von Marcus gleichwohl ausgebeutet, vgl. Mc. 9, 50 mit Mt. 5, 13; Mc. 4, 21 mit Mt. 5, 15; Mc. 4, 22 mit Mt. 10, 26; Mc. 1, 22 mit Mt. 7, 28. 29. Sapienti sat!

Augen verschliessen (Mt. 13, 15), um gerade bei diesen Gleichnissen den Vorgang des Matthäus, wie er ist, vor Marcus nicht anzuerkennen.

Was schliesslich den Auferstehungsbericht Mt. 28 und Mc. 16 betrifft, so muss J. Weiss gestehen: „wenn heute noch ein ernsthafter Zweifel darüber bestehen kann, dass der Matthäus-Bericht (im Ganzen genommen) eine secundäre und ausgeschmückte Fortbildung der primitiveren Marcus-Erzählung ist, dann sollen wir doch lieber die Kritik als eine gänzlich unfruchtbare und brodlose Kunst aufgeben“. Dazu finde ich auch nicht die mindeste Veranlassung, wenn ich bedenke, dass Matthäus nach dem Gange der Weiber zum Grabe am Auferstehungsmorgen einen Engel zur Erschütterung der Wächter den Stein abwälzen, dann den Weibern die Meldung der Auferstehung an die Jünger auftragen lässt, wogegen bei Marcus die Weiber den Stein schon abgewälzt vorfinden und aus dem offenen Grabe die Weisung des Engels erhalten, dem Petrus die Auferstehung zu melden, was sie aus Furcht unterlassen[1]).

J. Weiss kommt hinaus auf „die Annahme gemeinsamer Quellen, die von unseren kanonischen Evangelien in verschiedener Weise benutzt worden sind“. Gewiss hat es, wie Luc. 1, 1 bezeugt, schon frühe mehr als unsere Evangelienschriften gegeben. Wer aber das *Δός μοι ποῦ στῶ* erwägt, thut wohl, sich auf die Bahn der altkirchlichen Überlieferung (Matthaeus, Marcus, Lucas), welche durch unbefangene Forschung bestätigt wird, zu begeben. Wenn Beyschlag (S. 83) es noch zu den sichersten Hauptpunkten der synoptischen Untersuchung rechnet, „dass unser Matthäus unseren Lucas, und dass Lucas den Matthäus nicht gekannt und benutzt

---

[1]) Das Fehlen des für Matthäus so bezeichnenden Weissagungsbeweises bei Marcus hätte J. Weiss nur gar nicht zur Sprache bringen sollen, so lange die mit Exodus und Maleachi verquickte Jesaja-Stelle Mc. 1, 23 (vgl. Mt. 3, 3. 11, 10) und Mc. 14, 49 (vgl. Mt. 26, 56) dastehen.

haben kann", so genügt die Verweisung auf die Thatsache, dass E. Simons, H. Holtzmann, A. Harnack u. A., also Verfechter der Marcus-Hypothese, die Bekanntschaft unseres Lucas mit unserem Matthäus nicht mehr abweisen können.

Was gewinnt Beyschlag überhaupt mit seinem Urevangelium post Marci memorabilia, ante evangelium secundum Matthaeum? „Eine merkwürdige Umschränkung des öffentlichen Lebens Jesu, die sich vom Marcus-Evangelium [genauer: Deutero-Marcus] aus auch den beiden anderen Synoptikern aufgedrängt haben muss und, weil sie ungeschichtlich ist, weder auf Petrus noch auf Marcus zurückgeführt werden kann: der einseitig galiläische Horizont, in welchem das öffentliche Leben Jesu im zweiten Evangelium erscheint" (S. 79). An diese Umschränkung kehrt sich das Johannes-Evangelium gar nicht, und Beyschlag (S. 87 f.) wendet sich eingehend gegen Harnack, welcher den Evangelisten Johannes nicht als den Apostel, sondern als den Presbyter dieses Namens anerkennt, demselben auch die Verchristlichung der von Hause aus jüdischen Apokalypse und die Zusammenstellung unserer Vierzahl kanonischer Evangelien zuschreibt. Dass derselbe Harnack, welcher nicht blos den Petrus in Rom (wie ich meine, mit Recht) verteidigt, sondern gar eine zweite Gefangenschaft des Paulus behauptet, andererseits die einstimmige Überlieferung der alten Kirche von dem Apostel Johannes als dem langlebigen Oberhaupte Kleinasiens, welche gerade Baur und seine Schule, selbst D. F. Strauss in seiner radicalsten Schrift (der alte und neue Glaube, 1872, S. 41) entschieden festgehalten haben, nach dem Vorgange E. C. J. Lützelberger's, Th. Keim's, leider auch H. Holtzmann's u. A. bestreitet, muss auch ich lebhaft bedauern. Und da ich vor und nach meiner Einleitung in das N. T. S. 394 f. (vgl. diese Zeitschritt 1877. III, S. 508 f.) dieser Bestreitung einer wohlbegründeten Überlieferung standhaft entgegengetreten bin, kann es mir nur lieb sein, dass auch Beyschlag dasselbe thut. Die Ent-

christlichung des Kernes der Johannes-Apokalypse ist von mir (seit 1890) nicht weniger entschieden abgewehrt worden als von ihm. Dass er mich als Mitkämpfer in dieser Hinsicht nicht nennen mag, thut nichts zur Sache. Meinerseits habe ich es wohl nicht nötig, gegen den hochverdienten Kämpfer für evangelische Freiheit meine seit 1849 durchgefochtene Nachweisung geltend zu machen, dass der Apostel Johannes die quartadecimanische Paschafeier, deren Wurzeln das Johannes-Evangelium abschneidet, in Kleinasien eingeführt und so befestigt hat, dass dort noch am Ende des 2. Jahrhunderts die auf paulinischer Grundlage beruhende Neuerung Roms standhaft abgewiesen werden konnte. „Das eigentümliche wissenschaftliche Gegenmittel des Ignorirens", über welches er selbst sich beklagt (S. 81, Anm.), bin ich auch von seiner Seite schon gewohnt.

Gerade die Paschastreitigkeiten der alten Kirche sind ein Beweis, dass F. C. Baur denn doch nicht vergebens die neutestamentlichen Schriften in den geschichtlichen Zusammenhang der Urgeschichte des Christentums gestellt hat, welche ohne ernste Gegensätze nicht verlaufen konnte. Seine Grundansicht habe ich zu ermässigen und zu berichtigen versucht. A. Ritschl unternahm es, ohne ernste Gegensätze und Kämpfe des urapostolischen und des paulinischen Christentums die altkatholische Kirche aus einem entarteten Paulinismus, einem herabgekommenen Heidenchristentum herzuleiten. A. Harnack meint fast sagen zu können, dass die Voraussetzungen der Baur'schen Schule allgemein aufgegeben seien, schildert aber selbst treffend, was erfolgen musste in einem theologischen Nachwuchse, welchem eine geschichtliche Grundansicht über die Urgeschichte des Christentums überhaupt fehlt: „An die Stelle einer principiellen Tendenzkritik [immer in grossem Stile] sind die Versuche getreten, allerlei [kleinliche] Tendenzen aufzuspüren und Interpolationen in grossem Umfange nachzuweisen, oder ein Skepticismus, der Wahrscheinliches und Unwahrscheinliches auf Eine Fläche stellt." W. Beyschlag nimmt auch bei

Harnack noch die Nachwehen „des principiell überwundenen Kriticismus“ wahr. Insbesondere findet er (S. 73 f.), dass Harnack's „historische Phantasie“ über die Vierzahl der kanonischen Evangelien „um kein Haar breit besser ist als die einstigen Compromiss-Romane Baur's und Schwegler's“, dass auch „die Tendenzkritik im schlimmsten Sinne“ an der Harnack'schen „conservativen Kritik“ starken Anteil hat. „Aus dem Wirrsal und Unfug des herrschenden Kriticismus“ kommt man auch in der Evangelienforschung wahrlich nicht heraus durch Proto-, Deutero- und Trito-Marcus, sondern nur durch Anschluss an die altkirchliche Überlieferung mit ihrer Reihenfolge: Matthaeus, Marcus, Lucas, Johannes, und auf dem nicht von Schleiermacher, sondern von Lessing eröffneten Wege, welcher von dem Evangelium der Urgemeinde zu den Evangelien der Heiden- und der Weltkirche führt.

Anzeigen.

Anecdota Maredsolana seu monumenta ecclesiasticae antiquitatis ex mss. codicibus nunc primum edita aut denuo illustrata opera et studio Germani Morin. Vol. III. pars II. Sancti Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliae in Psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta. partem nuper detexit, partem adulteris mercibus exemit, auctori vindicavit adiectisque commentariis criticis edidit Germanus Morin. Maredsoli, Oxoniae 1897. 4. IV et 423 pp.

Die Anecdota Maredsolana des belgischen Benedictiners G. Morin haben Aufsehen gemacht durch Vol. II. S. Clementis Romani ad Corinthios epistolae versio latina antiquissima, 1894. Auch Vol. III. pars I. brachte etwas Neues: S. Hieronymi presbyteri qui deperditi hactenus putabantur Commentarioli in Psalmos, 1895, einen kurzen Commentar des noch ganz origenistischen Hieronymus zu den Psalmen. Eine Brücke zu dem Breviarium

in Psalmos, welches Hieronymus so, wie es vorliegt, nicht geschrieben haben kann, bilden nun die Tractatus in librum Psalmorum, welche den Hauptteil des oben genannten Bandes bilden (p. 1—316). Vollständig sind diese Tractate freilich nicht. Es fehlen Ps. III. IV. VI. VIII. X—XIII. XV—LXV. LXX bis CXXVI. CXXIX. CXXX. Und weil Morin nach Abschluss des Bandes noch eine neue, bisher nirgends gedruckte Reihe von Psalm-Tractaten auffand (doch wohl hier fehlende?), hat er diesen Band ohne Vorrede und Indices ausgesandt. Da müssen auch wir mit dem Gesamturteil warten. Nur eine wichtige Stelle sei hier mitgeteilt. Bekanntlich hat Hieronymus 398 zu Matth. 6, 11 bemerkt: In evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane [τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον] reperi MAHAR (מחר), quod dicitur crastinum, ut sit sensus: panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie. Dass Hieronymus nun auch als Redner über die Psalmen das Hebräer-Evangelium für das hebräische Matthäus-Evangelium gehalten hat, lehrt sein Schluss über Ps. CXXXV p. 262: In hebraico evangelio secundum Matthaeum ita habet: Panem nostrum crastinum da nobis hodie, hoc est: panem, quem daturus es nobis in regno tuo, da nobis hodie. Den zweiten Hauptteil bilden Tractatus in Marci evangelium (p. 317—370), gleichfalls nicht vollständig, aber echt und nicht zu vergleichen mit dem unter dem Namen des Hieronymus erhaltenen Marcus-Commentare.

Auch der dritte Teil (Tractatus varii p. 371—423) enthält mehrfach Bedeutendes, freilich neben einiger zweifelhaften Spreu.

A. H.

Ioannis Philoponi de opificio mundi libri VII rec. Gualterus Reichardt. [Scriptores sacri et profani auspiciis et munificentia serenissimorum nutritorum almae matris Ienensis ediderunt seminarii philologorum Ienensis magistri et qui olim sodales fuere. Fasciculus I.] Lipsiae, B. G. Teubner. 1897. XVI und 342 S. 8.

Die vorliegende Philoponos-Ausgabe, die, als erste in der Reihe der unter obigem Sammeltitel befassten Veröffentlichungen, von der Teubner'schen, um die Wissenschaft, auch die der Theologie, in der Förderung der kirchengeschichtlichen und patristischen Forschung so verdienten Verlagsbuchhandlung uns jetzt geboten wird, kommt unzweifelhaft einem dringenden Bedürfnis entgegen. Die Erstlingsausgabe des Jesuiten Corder vom Jahre 1630, mit der man sich bislang behelfen musste,

war doch in philologischer Hinsicht eine zu dürftige, ja vielfach geradezu jammervolle. Die saubere und gewissenhafte philologische Arbeit Reichardt's, der auf Grund der Wiener Hdschr. (C), deren Vergleichung ihm von H. Gelzer freundlichst zur Verfügung gestellt wurde, einen durchweg gut lesbaren Text geliefert hat, die zahlreichen Beispiele der oft unglaublichen Behandlung des Textes seitens Corder's, über die Reichardt's sonst knapp gefasste, von Corder abgesehen fast nur Nauck's und Schmidt's Textbesserungsvorschläge berücksichtigende adnotatio critica besonders im Anfang eingehendere Mitteilungen macht, geben doch, ausser zur Freude über den nunmehrigen glücklichen Stand der Dinge für Philoponos, auch noch zu anderen Gedanken ernsterer Art Veranlasssung. Wer mit der Schwerfälligkeit und Dunkelheit der Schriften des sogenannten Areopagiten Dionysios sich hat abplagen und diese in der immer als die beste gerühmten Ausgabe ebendesselben Corder vom Jahre 1634 oder in deren Nachdruck in der Migne'schen Patrologie hat benutzen müssen, dem kann hinsichtlich der Überlieferung und jener durch sie oder ihren Bearbeiter verschuldeten Anstösse und Bedenken wirklich angst und bange werden. Sollte Corder auch den Dionysios so schlecht verstanden und dessen Text ebenso fahrlässig behandelt haben, wie den ungleich klareren und durchsichtigeren Philoponos? Einem Manne wie Scotus Erigena, der zu einer Zeit, wo die Kenntnis des Griechischen im Abendlande eine höchst spärliche und mangelhafte war, mit dem griechischen Ausdruck des Dionysios oft vergeblich gerungen, nehmen wir die Missverständnisse und Dunkelheiten seiner Übersetzung nicht so übel wie einem Jesuiten des 17. Jahrhunderts, das die classischen Studien in höchster Blüte sah. Um so dringender werden wir jetzt den Wunsch nach einer neuen, allen philologischen Ansprüchen gerecht werdenden Ausgabe der Schriften des Dionysios zum Ausdruck bringen müssen, auf deren Notwendigkeit, ausser mir, der ich das schon oft gethan, auch der Herausgeber dieser Zeitschrift bei Gelegenheit seiner Besprechung der Stiglmayr'schen Programm-Abhandlung über „das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften u. s. w.“ (Feldkirch 1895) in der Berliner philol. Wochenschr. 1897, Nr. 38, Sp. 1160/1161 jüngst nachdrücklich hingewiesen hat, als eine Vorbedingung für abschliessendes Urteil und endgültige Entscheidungen in der Dionysios-Frage. Obwohl Reichardt die schriftstellerische Thätigkeit des Philoponos als Grammatikers und Aristoteles-Erklärers nur sehr kurz berührt, von den in das philosophisch-theologische Gebiet fallenden Schriften desselben

nur der *Κατὰ Πρόκλου περὶ ἀιδιότητος κόσμου* als einer solchen Erwähnung thut, deren Neuherausgabe wir demnächst erhoffen dürfen, so liegt doch den verständigen Erörterungen seiner Praefatio der richtige, von manchen Philologen noch bezweifelte oder doch nicht offen anerkannte Gedanke von der Einheit der Persönlichkeit des Verfassers aller jener des Johannes Philoponos Namen tragenden grammatischen, theologischen und philosophischen Schriften zugrunde. Die beste Auskunft über Philoponos' theologische Schriften giebt, nicht ohne dankenswerte Förderung der handschriftlichen Kunde, zur Zeit Ehrhard (in Krumbacher's Gesch. der byz. Litt.[2] S. 53, 4). Er weist hin auf des Philoponos den Monophysitismus und Tritheismus begründende theol. Hauptschrift *Διαιτητής*, von der sich umfangreiche Bruchstücke bei Johannes von Damaskus und im Cod. Athous 1805 s. XIII finden, und auf die in Cod. Vindob. theol. 196 f. 99^{v}—130^{v} erhaltenen 17 Kapitel gegen die Akephalen. Von den beiden anderen Photios noch bekannten theologischen Schriften, der einen gegen das Concil von Chalkedon, der andren gegen Johannes Scholastikos, den Patriarchen von Konstantinopel, gerichteten, liegen uns bei diesem wenigstens die Berichte in Cod. 55 und Cod. 75 seiner Bibliothek vor. Von philosophischen Schriften ist eine *Περὶ ἀναστάσεως* (Phot. Cod. 21 vgl. Cod. 22. 23. 24) verloren gegangen, die gegen Jamblichos gerichtete *Περὶ ἀγαλμάτων* hat Photios gleichfalls noch gelesen (Cod. 215). Die von Philoponos in seiner Schrift de opificio mundi libri VII, oder, wie die griechische Fassung der Überschrift lautet, *τῶν εἰς τὴν Μωϋσέως κοσμογονίαν ἐξηγητικῶν λογοι ζ'* mit den Mitteln platonischer und aristotelischer Philosophie begründete Mosaische Schöpfungsgeschichte ist ein in vielfacher Hinsicht lehrreiches, auch heute noch sehr lesenswertes Werk. Mit besonderer Teilnahme mustern wir darin die zahlreichen Bruchstücke von Schriften oder Anführungen solcher Schriftsteller des kirchlichen und sonstigen griechischen Altertums, die uns nicht mehr erhalten sind. Weniger von Bedeutung sind in dieser Hinsicht die Anführungen aus Origenes, Basileios, Porphyrios. Den grossen Mystiker Dionysios, den sogenannten Areopagiten, dessen in seinem Briefe an Polykarpos enthaltenen Bericht von einer Sonnenfinsternis Philoponos auf die beim Tode Jesu eingetretene bezieht (II, 21. S. 101, 1), nennt er (III, 14. S. 149, 1—3) *τὸν μετὰ φιλοσοφίαν ἄκραν τῇ εὐσεβείᾳ τὸν Ἀθήνησι τῆς ἐκκλησίας θρόνον κοσμήσαντα Διονύσιον*, übereinstimmend mit Bischof Dionysios von Korinth zur Zeit des Kaisers M. Aurelius, von

welchem (bei Eusebios III, 4, 10; IV, 23, 3) des Apostels Paulus Schüler, der Areopagite Dionysios, als Bischof von Athen aufgeführt wird. Wichtiger ist dasjenige, was er aus des Phlegon von Tralles, des Kaisers Hadrianus Freigelassenen *Ὀλυμπιάδες* mitteilt. Wenn wir die Nachricht des Spartianus (Hadr. XVI) beachten: Famae celebris Hadrianus tam cupidus fuit, ut libros vitae suae scriptos a se libertis suis litteratis dederit iubens, ut eos suis nominibus publicarent. nam et Phlegontis libri Hadriani esse dicuntur: — so gewinnt der Gedanke an die von Phlegon berichtete Finsternis beim Tode Jesu, auf die Philoponos wiederholt (II, 21. S. 99, 6—11, vgl. S. 107, 3) Bezug nimmt, eine höchst eigentümliche Beleuchtung. Auch die zahlreichen, z. T. erregten Auseinandersetzungen des Alexandriners mit seinem dogmatischen Gegner, dem Antiochener Theodoros (von Mopsuestia) sind lehrreich. Photios bemerkt in Bezug hierauf von Philoponos (Cod. 43, Bekk. S. 96, 15): *ἀντιπίπτων (δὲ) δι' ὅλου Μοψουεστίας Θεοδώρῳ, ὃς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν ἐνστησάμενος ἑρμηνείαν τῆς κτίσεως τὸ βιβλίον ἐπέγραψεν· οὗ τὰς δόξας διελέγχων ὁ Φιλόπονος τὴν ἐναντίαν ἐτράπετο.* Soweit Philoponos' Bemerkungen exegetischer Art, d. h. auf die Genesis bezügliche sind, fanden diese s. Z. schon von Fritzsche in seiner Schrift „De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis" (Halle 1836) Beachtung. „Ille commentarius," sagt er S. 40, „in quo Theodorus haud raro de via ecclesiastica declinavit, nostri indolem et doctrinam optime illustrabat, nec mirum, quod in reprehensionem incurrit ac temporis iniuria interiit. Itaque ex sententia nobis obtigit, quod Iohannes Philoponus (*περὶ κοσμοποιίας λόγ. ἑπτά* Galland. bibl. XII. p. 471. squ., qui liber non ante a. 610. scriptus est [eine Annahme, die durchaus unhaltbar ist]) vehementer sane in Theodorum, inauditorum satorem, invectus est. Praeterquam enim quod ex eius in Genesin commentario nonnulla excerpsit, quamquam non ubique ut videtur ad verbum, plura etiam memoravit, quae ad eius doctrinam faciant cf. 1, 12. 2, 21. 22. 3, 9. 10. 11. Neque haec praetereunda Cosmae Indicopl. Topographia christ. Galland. bibl. XI. p. 401. squ. scripta ferme post a. 535, de qua non satis recte Photius c. 36. iudicavit. Cosmam Nestorianum fuisse et in multis Theodorum esse secutum primus observavit La Croze (Hist. du Christianisme des Indes I. p. 40, squ.) idque magis iis firmatur, quae Semler (Hist. eccles. selecta capita I. p. 421. squ.) ex topographia illa excerpsit, quamquam accuratius etiam doceri potest. Sed cum Theodorus et Cosmas etsi doctrina simillimi dissimiles essent tempore [was entschieden

nicht der Fall ist], indole atque eruditione, aeque sane iucundum atque utile est utrumque inter se componere." Endlich sei auf Philoponos' Benutzung der drei Übersetzer Aquila, Symmachos und Theodotion hingewiesen. Im 1. Buche (Cap. 4, S. 11) wird Aquila allein berücksichtigt, im Anfang des 2. und 3. werden von Philoponos die drei Übersetzer mit ihren Übersetzungen vollständig aufgeführt, beim 4. nur eine Abweichung der drei von den LXX genannt. Im 5. Buche begegnen wir den dreien nicht, wohl aber wieder im 6. und 7. Buche, in dessen Verlauf die besonderen Übersetzungen besonders berücksichtigt werden. Der Frage nach den Persönlichkeiten der im Eingang genannten Männer, des Sergios, dem das Werk zugeeignet ist, und des an derselben Stelle erwähnten Athanasios, sowie der mit deren Näherbestimmung sich ergebenden Abfassungszeit der Schrift hat Reichardt besondere Sorgfalt zugewendet und, über die Früheren hinaus, auf Grund syrischer Quellen erwünschte Sicherheit der Ergebnisse gewonnen. Danach war jener Sergios Patriarch von Antiochia 546—549, Athanasios ein Enkel der Kaiserin Theodora und ein Zögling des Sergios; die Abfassung des Werkes von der Weltschöpfung verlegt Reichardt demnach in die Jahre 546—549. — Sehr genaue und ausführliche Register erhöhen wesentlich die Brauchbarkeit der schönen Ausgabe.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

O. Zöckler, Askese und Mönchtum. Zweite, gänzlich neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage der „Kritischen Geschichte der Askese". Zweiter Band. Frankfurt a. M. 1897. IV und 332 S. (S. 323—S. 645). gr. 8.

Die Erwartungen, welche der erste Band von Zöckler's „Askese und Mönchtum" erregte, sind durch den vorliegenden zweiten Band, nach der Meinung des Ref., in vollem Masse erfüllt und befriedigt worden. Je weiter wir dem auf diesem Gebiete, wie auch katholische Beurteiler anerkennen, kundigsten Führer folgen, je näher wir an seiner Hand unserer eigenen Zeit, mit den noch immer lebendigen und vielfach zu Lebens- und Culturmächten von tiefgreifender Bedeutung gewordenen Mönchsorden, kommen und ihr ins Antlitz schauen, je mehr leistet das Werk nicht blos Geschichtsforschern, sondern auch Politikern und Vertretern der socialen Wissenschaft weitgehende, nützliche Dienste und bringt entschieden dankenswerte Belehrungen. Hier gerade in diesem zweiten Bande entfaltet Zöckler die überreiche Fülle asketischer und mönchischer Gestaltungen,

von ihren Quellen, ihren Stiftern und hauptsächlichsten Leitern her bis in die fernsten Verzweigungen und feinsten Besonderheiten des von diesen geregelten und gepflegten eigenartigen Lebens. Der Stoff, der im ersten Bande sich wesentlich auf das Morgenland bezog, ist nunmehr auf abendländischem Gebiete ins Ungeheure gewachsen. Es ist eine schier verwirrende Mannigfaltigkeit von Landschaften, Personen, Klostergründungen und Ordensregeln, die uns jetzt entgegentritt. Aber hier gerade zeigt sich Zöckler's auf diesem Gebiete zumal bewundernswerte Gelehrsamkeit. Mit scharf sichtendem Geiste durchdringt er, auch das scheinbar Geringfügigste nicht übersehend, sofern es ihm nur einen Farbenton in dem gewaltigen Gemälde christlichen Lebens hergiebt, die tausenderlei Einzelheiten und weiss aus dem nunmehr immer reicher, breiter und mächtiger flutenden Strome klösterlicher Überlieferungen mit glücklichem Griff und sicherer Hand die lebendigen Gebilde asketischen Lebens und mönchischer Einrichtungen anschaulich und lehrreich zu gestalten. In klarer Gliederung überschauen wir jetzt die Zeiten vorreformatorischer Klosterheiligkeit im Abendlande. Um ihre Anfänge in vorbenedictinischer Zeit, etwa 340—530, kennen zu lernen, führt uns Zöckler in das regelfreie asketische Genossenschaftsleben in Italien und Gallien bis gegen 400 ein. Die ehrwürdigen Gestalten des auch für die Nachrichten über das abendländische Mönchtum wichtigen Athanasius, Eusebius von Vercelli, Ambrosius und Martinus von Tours ziehen an unserem Geistesauge vorüber (C. I. § 1, S. 323—337). Ihnen schliessen sich die für die Ausgestaltung der vorbenedictinischen Mönchsregeln massgebenden Persönlichkeiten (§ 2, S. 337 ff.), vor allem der selbständig schaffende Cassianus (S. 340—346), sowie (§ 3, S. 346 ff.) Augustinus und Cäsarius von Arles an, welch letzterem gerade in jüngster Zeit sich die Forschung besonders zugewandt hat. Die Schilderung der frühmittelalterlichen Zeit oder die stetig aufsteigende Entwickelung des abendländischen Mönchtums etwa von 530—1200 macht uns mit den für letzteres bedeutungsvollsten Männern, vor allen Benedict von Nursia (480—543) und seiner Regel (II. § 1, S. 355—370), den Kämpfen und Siegen des Benedictinertums vom 6. bis 9. Jahrhundert (§ 2, S. 371—392), den benedictinischen Klosterreformen vom jüngeren Benedict bis zu Bernhard von Clairvaux, d. h. den hervorragendsten Männern in Cluny und Cistertium während des 9. bis 12. Jahrhunderts näher bekannt (§ 3, S. 393—414. S. 409 Anm. 2 soll es doch wohl M. Deutsch heissen, vgl. S. 393, statt M. Deusch). Dann wendet sich Zöckler zu den Abwandlungen des benedictinischen Mönchs-

typus, den Karthäusern, Fontebraldinern und Gilbertinern (§ 4, S. 415—422), den augustinisch geregelten Klerikern von Chrodegang von Metz († 766) bis zu dem wackeren Stifter des Prämonstratenserordens, dem 1134 als Erzbischof von Magdeburg gestorbenen Norbert (§ 5, S. 422—433) und entwirft ein frisches, lebendiges Bild von den verschiedenen Hauptformen der klösterlichen wie nichtklösterlichen Askese bis um 1200 (§ 6, S. 433 bis 470). In einem das spätere Mittelalter oder die Überproductions- und Verfallzeit behandelnden Abschnitt schildert der Verf. die grossen Bettelorden und ihre Stifter sowie die mancherlei Abarten und Entartungen jener (III. S. 470—538) und endlich die gegen die allgemeine Entartung sich wendenden reformatorischen Besserungsversuche (S. 538—557). Damit führt uns der Verf. allmählich in den dritten Zeitraum, die neuere Zeit oder die Zeit des Kampfes zwischen römisch-jesuitischem Asketismus und protestantischem Antiasketismus hinüber. Von besonderer Wichtigkeit ist es hier, dass wir durch Zöckler eine aus den Quellen geschöpfte, klar abgerundete Darstellung der Stellung der Reformatoren zu Askese und Mönchtum erhalten (§ 1, S. 558—572), für die wir ihm gerade in unserer die reformatorischen Grundgedanken Rom und dem vielgeschäftigten Eifer seiner Sendlinge gegenüber so oft verleugnenden Zeit recht dankbar sind. Eine besonders eingehende Darstellung erfährt dann selbstverständlich der mystische, pietistische und methodistische Asketismus des 17. und 18. Jahrhunderts (§ 2, S. 572—582), das katholische Ordenswesen seit der Reformation (§ 3, S. 583—592), vor allen aber die Gesellschaft Jesu (§ 4, S. 592—603), die Askese und Hyperaskese im modernen Katholicismus (§ 5, S. 603—619) und endlich der griechische Katholicismus neuester Zeit und seine Secten (§ 6, S. 620—626). In einem sehr ernsten, die Askese in Gegenwart und Zukunft noch einmal überschauenden Schlusswort (§ 7, S. 626—631) wahrt der Verf. in wahrhaft herzstärkender Weise unseren protestantischen Standpunkt in dieser Frage. Lassen wir ihn mit einem kurzen Ausspruch zum Schluss selbst zu Worte kommen. „Die evangelischen Kirchen," sagt er S. 629, „haben das Moment eigentlicher Askese aus ihrem System von vornherein verbannt, und es liegt keinerlei Nötigung zu seiner Wiedereinstellung in dasselbe für sie vor. Sie brauchen von dem, was ihre Bekenntnisschriften in dieser Hinsicht einst erklärt, auch nicht ein Haar breit zu weichen; es ist der helle und feste Schriftgrund, auf den unsere Väter sich betreffs dieser Frage gestellt haben. Fordert man, wie dies in unseren Missionskreisen, den inneren wie den äusseren, fleissig

und mit Recht geschieht, ein williges Sichentäussern vom Eignen und eine Bringung immer reicherer Opfer für die hohen und heiligen Zwecke christlicher Liebe, so ist das keine Mahnung zur Askese, sondern einfach Erinnerung an echte und wahre Christenpflicht." „Es giebt", sagt er endlich S. 631, „keine Heiligkeit als die, welche Besitz und Kennzeichen aller christlichen Stände werden kann. Es giebt keinen Unterschied zwischen höherer und niederer christlicher Tugendübung, es giebt keine Werke der Heiligung getrennt und losgelöst von Werken der Liebe. „Wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und liesse meinen Leib brennen, und hätte der Liebe nicht, so wäre mir es nichts nütze."" — Nachträge und Berichtigungen (S. 632 bis 634) und ein Register (S. 635—645) beschliessen das in jeder Hinsicht anregende und bedeutende Werk, für welches die protestantische Forschung, und zwar sie in erster Linie, dem greisen Verfasser zu aufrichtigem Danke verpflichtet ist.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Johannes Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte auf Grund der Lesarten des Codex D und seiner Genossen geliefert. Mit Approbation des hochw. Capitelsvicariats Freiburg. Freiburg i. B. 1897. 8. VII und 169 S.

Kaum hat B. Weiss in einer Schrift über den Codex D in der Apostelgeschichte, welche in dieser Zeitschrift (1897. IV, S. 621—634) eingehend besprochen ist, gegen F. Blass und mich die Minderwertigkeit des Codex Bezae Cantabrigiensis, in welchem eine immerhin alte Bearbeitung der Apostelgeschichte vorliege, nachzuweisen versucht, so erscheint von einem gelehrten Professor der katholischen Theologie zu Tübingen mit Approbation einer hohen Kirchenbehörde eine Schrift für Blass. Zweimal soll Lucas für Theophilus die Apostelgeschichte niedergeschrieben haben. Der erste Entwurf oder, modern zu reden, die erste Ausgabe der Apostelgeschichte liege vor in β (D & Co.) und mache durch Frische, Lebendigkeit, concrete Anschaulichkeit den Eindruck der Ursprünglichkeit, zeige andererseits durch genauere Angaben über Personen und Sachen, Zeiten und Orte grössere Breite und Umständlichkeit (S. 10). Die zweite Niederschrift (a, d. h. B & Co.) sei bestimmt für den vornehmen Theophilus [welchem doch schon die erste gewidmet war] und biete eine für ein griechisches Ohr gefälligere und lieblichere Form. Über dem Streben nach feinerer und präciserer Form habe freilich die Deutlichkeit und Klarheit etwas gelitten (S. 35).

Diese Ansicht führt Belser (S. 12—162) durch die ganze Apostelgeschichte durch und schliesst triumphirend: „Sie haben in den letzten Decennien unseres Jahrhunderts die Apostelgeschichte zerfetzt, zerstückelt und die Proteste gegen solches Unternehmen als eitle Einreden der „Apologeten“ mit stolzer Miene abgewiesen. Aber das Jahrhundert sollte nicht zum Abschluss kommen, ohne dass „dem zweiten Werk“ des Lucas in dem von neuem ans Tageslicht gezogenen Codex D und seinen Trabanten ein vindex entstand, welcher kräftiger als alle Apologeten die Verteidigung und Ehrenrettung des kanonischen Buches übernommen hat. Wie unerforschlich sind Gottes Gerichte und wie unergründlich seine Wege!“ (Röm. 11, 33.) Der katholische Theolog hat es ja auch fertig gebracht, den Hebräerbrief von Paulus selbst um 63 geschrieben sein zu lassen (S. 125 A. 1), und die Freude erlebt, welcher er in Zusatz I und II (S. 163 bis 165) Ausdruck giebt, dass protestantische Theologen, wie F. Spitta und A. Harnack, eine Befreiung des Paulus aus der römischen Gefangenschaft, mit welcher die Apostelgeschichte schliesst, also eine zweite römische Gefangenschaft dieses Apostels anerkannt haben.

Mitunter weicht Belser von Blass ab. Apg. XVIII, 18 verwirft er (S. 91) nicht blos den β-Text dieses Philologen, sondern auch den D-Text selbst, indem er hier den α-Text für ursprünglich erklärt und auch der Urgestalt von β zuschreibt. Freilich hat er F. Blass nicht zu überzeugen vermocht, vgl. dessen neueste Schrift: Evangelium secundum Lucam sive Lucae ad Theophilum liber prior. secundum formam quae videtur Romanam. Lips. 1897, p. XXX not. 1. Gemeinsam mit dem protestantischen Philologen ist dem katholischen Theologen aber der eifrige Gegensatz gegen „die erleuchteten Kritiker“, welchen er (S. 81) gar nachsagt: „Die höhere Kritik will nichts lernen und geht stolz ihre Wege weiter.“

Meinerseits nehme ich Belehrung von jeder Seite an, auch wenn sie in solchem Tone verkündigt wird. Was ich auch von diesem Katholiken etwa gelernt habe, soll nicht verschwiegen werden in meiner Ausgabe der Acta apostolorum graece et latine, welche schon ziemlich druckfertig ist. Von vornherein muss es aber sehr bedenklich machen, dass Lucas sein zweites Buch zweimal niedergeschrieben, ja herausgegeben haben soll, beidemal mit der Widmung an Theophilus, dass er aber die erste, frischere und anschaulichere Niederschrift nicht dem antiochenischen Theophilus, sondern römischen Glaubensgenossen mitgeteilt, die stilistisch gefälligere, aber sachlich weniger klare Niederschrift allein an Theophilus in Antiochien habe abgehen lassen.

Wie kann man dem herkömmlichen Text der Apg. (β) nur für eine zweite Niederschrift oder Ausgabe des Lucas erklären, wenn er doch nicht selten lückenhaft ist? Apg. XXIV, 5—8 lautet der seit C. Lachmann herkömmlich gewordene Text, wie ihn B. Weiss hauptsächlich nach B (aber auch ℵAHLP) bietet: *εὑρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ ποιοῦντα στάσεις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίοις πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως, [6] ὃς καὶ τὸ ἱερὸν ἐπείρασεν βεβηλῶσαι, ὃν καὶ ἐκρατήσαμεν [καὶ κατὰ τὸν ἡμέτερον νόμον ἠθελήσαμεν κρῖναι. [7] κατελθὼν δὲ Λυσίας ὁ χιλίαρχος μετὰ πολλῆς βίας ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν ἀπήγαγε, [8] κελεύσας τοὺς κατηγόρους αὐτοῦ ἔρχεσθαι πρὸς σε* add. E Beda ex gr. 137 syr. utq. gig.]· *παρ' οὗ δυνήσῃ αὐτὸς ἀνακρίνας περὶ πάντων τούτων ἐπιγνῶναι ὧν ἡμεῖς κατηγοροῦμεν αὐτοῦ.* Dass das Eingeklammerte ursprünglich ist, erkennt auch Belser (S. 135) an. Der Wortführer der Juden kann doch als Gewährsmann seiner Anklagen nicht den Paulus genannt haben, sondern nur den römischen Tribunen Lysias, „den Augen- und Ohrenzeugen der Vorgänge in Jerusalem und vorläufigen Cognitor". Wenn nun „nur bei dieser Textgestalt" das unzweifelhafte *παρ' οὗ* „eine natürliche Beziehung" erhält, so kann man sich hier keineswegs überzeugen, „wie Lucas bei der zweiten Umarbeitung zur Erreichung grösserer Kürze so manche für uns überaus wertvolle Wendung geopfert hat" (S. 51). Der sogenannte α-Text erscheint nicht hier allein als eine offenbare Verstümmelung des sogenannten β-Textes, welche unmöglich einer zweiten, gefeilteren Ausarbeitung für den vornehmen Theophilus angehören kann.

Als blosse Verkürzung lässt sich auch die Auslassung von Apg. VIII, 37, wohl bezeugt durch E (Beda ex gr.) Thom (c. ast.) gig. Iren. Cypr., in BℵACHLP‿137. syr. utq. gig. nicht erklären. Da lesen wir nach Iren. p. 196, graec. in caten. 144, Thom. gig.: *εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Φίλιππος Ἐὰν πιστεύσῃς ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου σωθήσῃ* (*σου ἔξεστιν* Cypr.)· *ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν Πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι Ἰησοῦν Χριστόν.* (*πιστεύω εἰς τὸν Χριστὸν τὸν υἱὸν θεου* E Beda ex gr.). Schon durch die Änderung *ἔξεστιν* ward der Versuch gemacht, ein so einfaches Taufbekenntnis als Ausnahmefall zu rechtfertigen. Solche Rechtfertigung konnte aber nicht genügen. Daher die Auslassung, welche dem Autor ad Theophilum selbst nicht mehr angehören wird.

A. H.

Verantwortlicher Redacteur **D. A. Hilgenfeld.**
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

VII.

Paulus vor dem Richterstuhle eines Ritschlianers (Paul Wernle).

Von

A. Hilgenfeld.

Der von A. Ritschl ausgegangene Lic. th. Paul Wernle in Basel hat in seiner Erstlingsschrift: „Der Christ und die Sünde bei Paulus", 1897, über Paulus Ansichten vorgetragen, welche zum guten Teile den Widerspruch des doch gleichfalls von Ritschl ausgegangenen J. Gottschick (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1897, Heft 5, S. 398 bis 460) hervorgerufen haben. Die Ritschl'sche Schule als solche, in welcher ich ja besonnene und verdiente Männer genug anerkenne, kann es also nicht auf sich beziehen, wenn ich die Art darstelle, wie eine junge Kraft derselben, mit anerkennungswerter Freimütigkeit, über Paulus urteilt. Was Ritschl für die Theologie überhaupt bedeutet, gehört, gewiss in mancher Hinsicht mit Ehren, schon der Geschichte an, kann es aber nicht verbieten, gewisse Nachwüchse des noch keineswegs abgestorbenen Baumes in Augenschein zu nehmen. Dass die Sünde des Menschen der erlösenden Gnade Gottes vorhergeht, ist ein für Durchschnittschristen, um diesen Ausdruck von Wernle (S. 20) zu entnehmen, selbstverständlicher Satz, welcher in der christlichen Dogmatik bis Biedermann und Lipsius gangbar geworden ist. Wernle

beginnt mit der Behauptung, dass erst Melanchthon in den Locis theologicis auf Grund des Römerbriefs die Behandlung der Sünde den Abschnitten über Evangelium, Gnade, Rechtfertigung vorangestellt habe, „wie wenn die Sünde dem Christenleben zeitlich voranginge". Dagegen rühmt er es (S. 3) als das unbestreitbare Verdienst Ritschl's, dass er das von Melanchthon her der Dogmatik überlieferte Schema [Sünde vor Gnade u. s. w.] für gänzlich unbrauchbar erklärt und verlassen habe. Sollte das nicht eine von Ritschl's Paradoxien sein, welche den von Wernle[1]) beklagten Widerspruch hervorrufen und der Anerkennung des Richtigen bei ihm Eintrag thun? Werden wir doch (S. 4) belehrt: „Wir sind gar nie Sünder gewesen und nun durch eine Bekehrung eingetreten in den Stand der Wiedergeburt. Wir wissen überhaupt nichts von der Sünde ausserhalb der Gemeinde. Das Problem der Christenlehre, wie es die Reformation aufstellte, und wie Ritschl es neu fixirt hat, ist dies: wie der Christ trotz der Sünde ein fröhliches Gotteskind sein könne. Hierfür ist es völlig gleichgültig, wie der Hergang der Sünde erklärt wird, und welche Sätze man aufstellt über das Wesen der Sünde vor der Bekehrung. Denn als Christen empfangen wir die Vergebung der Sünden, nicht als Juden oder Heiden, die erst Christen werden wollen." Ritschl war völlig überzeugt, dass die Reformation im Wesentlichen eine reine Erneuernng des Urchristentums bedeute, dass daher das Problem der Sünde in der Gemeinde von den Aposteln gar nicht anders als von ihm selbst und von den Reformatoren behandelt worden sei. „Die Rechtfertigung bei Paulus bezieht sich auf die Gemeinde, nicht auf den Einzelnen; wer zur Gemeinde gehört, der ist der Vergebung sicher, so lange er glaubt. Dieser einfache Gedanke erschien Ritschl so selbstverständlich, dass er ihn

---

[1]) Vorwort: „In den Neutestamentlichen Lehrbüchern und Commentaren ist es Mode geworden, Ritschl nur da zu nennen, wo er widerlegt wird."

ausführlich zu erweisen sogar für unnötig hielt (vgl. Rechtfertigung und Versöhnung II[3] p. 331. 339)."

Aber Paulus hatte es hauptsächlich zu thun mit Heiden, welche erst Christen werden wollten, und mit jungen Gemeinden. Den noch unbekehrten Heiden schreibt er mit dem Gewissen doch schon ein Sündenbewusstsein zu (Röm. 2, 15), lässt sie also schon ausserhalb der Gemeinde von der Sünde etwas wissen. Als Sünder lässt er alle, Juden wie Heiden, in das Christentum eingetreten sein (Gal. 2, 16. Röm. 3, 23). Erklärt Paulus dann auch den gläubig gewordenen Heiden für gerechtfertigt, so fragt es sich doch sehr, ob er dessen Rechtfertigung nur auf die erst zu bildende Gemeinde bezogen hat. Paulus fügt sich also kaum in Ritschl's Bestimmungen. Wernle fährt fort: „Allein, auch wer das Verständnis Ritschl's für die Reformation und seinen klaren Blick für die Gegenwart völlig anerkennt, braucht ihn deshalb noch nicht für einen guten Historiker des Urchristentums zu halten[1])." Für ganz unrichtig erklärt es Wernle (S. 22), „dass der Schwerpunkt der Religion durch Paulus aus der Zukunft in die Vergangenheit verlegt worden sei (Ritschl II p. 333). Die paulinische Religion [welchen Ausdruck doch Paulus 1 Kor. 1, 13 so entschieden ablehnt] zeigt die höchstgesteigerte Form der urchristlichen Eschatologie". Die Sünde verlegt Paulus jedoch in das vorchristliche Leben, und weil er sie in dem Christenleben nicht anerkennt, stellt ihn Wernle (S. 4) zur Rede mit den Vorfragen: „Sündigt der Christ noch? hebt die Sünde die Gnade auf? wie gewinnt der Christ Gottes Gnade, nachdem er sündigte? wie wird er von Sünde frei? wie stellt sich die Gemeinde zum Sünder? bleibt sie trotz-

---

[1]) Dieses Urteil über Ritschl als Historiker des Urchristentums unterschreibe ich nicht für seine erste Ausgabe der „Entstehung der altkatholischen Kirche" (1850), in welcher ich eine wesentliche Förderung der Geschichtserforschung des Urchristentums begrüsste und noch heute anerkenne.

dem Gemeinde der Heiligen? wie verfährt sie mit dem Christen, wenn er sündigt?" So beginnt das Verhör des Paulus vor dem Richterstuhle eines Ritschlianers.

Den Anfang macht das Selbstzeugnis des Apostels (S. 1—25), welches den Richter im Ganzen befriedigt. Paulus bekenne sich ja nicht mit Luther als armer Sünder in dem verzweifelten Zwiespalt von Wollen und Vollbringen, sondern als ein fröhliches Gotteskind, lückenloser Berufserfüllung sich bewusst, auch sein Leiden nicht als Sündenstrafe ansehend, sondern durch Enthusiasmus überwindend. Dass er die Rechtfertigung nicht auf sich, sondern auf die Gemeinde bezieht, wird stillschweigend vorausgesetzt. Dass er doch auch in dem Christenleben das wider den Geist kämpfende Fleisch sehr wohl kennt (Gal. 5, 17), kommt gar nicht zur Sprache. Weniger günstig erscheint Paulus schon als ein ausgesprochener Stimmungsmensch, in seinem Vollgefühl an die Grenze des Schwärmerischen streifend (S. 19 f.). Die Sünde hat bei ihm keinen Raum, weil er schon das Jenseitsleben angetreten hat. Der Gottesgeist, in welchem er die Seligkeit der Kinder Gottes jetzt schon besitzt, ist der Träger seines Enthusiasmus. „Alle gnostischen und methodistischen Secten, welche die 'Sündlosigkeit des Wiedergeborenen' behauptet oder erstrebt haben, übertreiben nur eine richtige paulinische Tradition", wogegen bei den Reformatoren Diesseits und Jenseits stets scharf geschieden sind im „Gegensatz gegen die Schwarmgeister, die im Vollgefühl des Geistes das Gottesreich auf Erden aufzurichten sich unterfingen" (S. 24 f.). Es ist aber ein grosser Unterschied, wenn das Gottesreich auf Erden von Paulus ersehnt, von den Schwarmgeistern aufzurichten versucht wird. Dagegen kann es als kein wesentlicher Unterschied erscheinen, wenn das Jenseitsleben von den Reformatoren nach dem Tode, von Paulus noch bei Lebzeiten der meisten Gläubigen erwartet wird.

Über die Praxis des Apostels in den Gemeinden urteilt Wernle (S. 25—78) schon weniger günstig. „Kirchenmann ist er nie eigentlich gewesen" (S. 67), sondern ein

Missionar, welcher die Sittenpredigt hinter die Glaubensbotschaft zurückstellte, also die Sünde in dem Christenleben wenig beachtete. In Erwartung der nahen Parusie hatte Paulus keinen Gedanken daran, dass die Sünde in der Gemeinde dauernd wohnen könnte. Aber sie drang ein und machte namentlich in Korinth Kirchenzucht nötig, für den Missionar Paulus immer ein Ausnahmefall (S. 46). Nach dem jüdischen Religionsbegriffe, welcher zugleich das Katholische in seiner Praxis bildet, hielt Paulus auch bei solchen Erfahrungen sein Heiligkeitsideal und seine Hochschätzung der sacramentalen Gemeinde fest (S. 77). So ist Paulus der Vermittler zwischen Judentum und Katholicismus geworden (S. 65). Aber in einer Zeit, die sich von den ersten goldenen Anfängen der Jüngerschaft Jesu schrittweise der Verweltlichung zugewendet hat, ist Paulus der reine Prediger des Ideals geblieben, an welchem die Reformatoren entdeckten, dass an der Freiheit des Gläubigen trotz aller Mängel und Schlacken nicht zu zweifeln sei, und dass die Liebe die Sünde zugleich erträgt und überwindet. In dieser Hinsicht wird Paulus also doch auch als Stammvater des Protestantismus anerkannt. Der Protestantismus soll freilich dadurch, dass er die Missionspredigt des Paulus als Gemeindepredigt verstand und für das ganze Evangelium erklärte, weit über Paulus hinausgegangen sein (S. 54).

Der dritte Abschnitt behandelt die Theorie des Paulus oder das Verhältnis des Christen zur Sünde (S. 79—123). Das Endurteil lautet (S. 119 f.): „Als Ganzes genommen lässt sich die paulinische Theologie am einfachsten als Missions- oder Bekehrungstheologie charakterisiren, und zwar als enthusiastische, vom Blick auf die Parusie beherrscht.“ Zwischen die zwei Hauptstücke des Galaterbriefes: Rechtfertigung aus Glauben und Wandel im Geist und der Liebe, drängt sich in dem Römerbriefe die Theorie der Wiedergeburt ein, welche es erkläre, dass der Christ bis zur Parusie sündenfrei, sittlich umgewandelt sei. Aber wie in der Praxis die Kirchenzucht nicht eigentlich Sache des Paulus

gewesen sein soll, so erscheint bei Wernle die Lehre von der Wiedergeburt nicht als die starke Seite seiner Theorie. „Das ist nun für unsere Untersuchung freilich gerade das wichtigste — und bedauerlichste Ergebnis, dass Paulus die Sünde im Christentum, obwohl er sie kannte, als Theoretiker geleugnet hat. Dass er dies im Stande war, das begreift sich aus seiner enthusiastischen Parusiehoffnung, aus dem Glauben, dass die kurze Frist bis zum Gerichtstag die Freiheit von der Sünde gestatte." Näher liegt vielleicht noch die Erklärung, dass Paulus noch nicht von Ritschl gelernt hat: „Wir wissen überhaupt nichts von der Sünde ausserhalb der Gemeinde." Ist die Grundlehre des Paulus von der Rechtfertigung aus Glauben wirklich nur Missions-Theologie? Hat Paulus die Sünde im Christentum geleugnet? Ist seine Lehre von der Wiedergeburt nur eine Art Notbehelf?

Der Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben schreibt Wernle (S. 81 f.) schon in dem Streite des Paulus mit Petrus zu Antiochien Gal. 2, 11—21 eine Beziehung zu der Mission zu, obwohl er die Aufnahme der Heiden in die Gemeinde gar nicht betroffen habe. Wie meine Untersuchungen überhaupt für ihn Luft sind, so kehrt er sich auch gar nicht an meine letzte Darlegung in dieser Zeitschrift 1884, III, S. 322 f. Eine Beziehung der Rechtfertigung aus Glauben auf die Heidenmission steht gar nicht in Frage, sondern nur deren Ausschliesslichkeit oder Hauptsächlichkeit. Richtig ist es, dass Paulus von der zunächst liegenden Frage der Gemeinschaft gläubiger Juden mit gläubigen Heiden auf den Übertritt Beider zum Christentum zurückgreift. „Wir, Juden und Heiden, sind gläubig geworden, um Rechtfertigung zu erlangen durch den Messias Jesus, 2, 16." Aber keineswegs handelt es sich hier blos „um eine Frage der Missionspraxis", ob der Glaube allein oder der Glaube mit Ergänzung durch Gesetzeswerke das Recht zum Christenstande gebe? Selbst in solcher Fassung betrifft die Frage vor allem die Gemeinde selbst. Hie rhandelt es sich um einen Zwang

der bekehrten Heiden zum jüdisch-gesetzlichen Leben (Gal. 2, 14 τί τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;), wenn sie mit den bekehrten Juden Gemeinschaft geniessen wollen, also unter Androhung der Excommunication. Dem judenchristlichen Wiederaufbauen des Gesetzes stellt Paulus entgegen das Gestorbensein für das Gesetz (2, 18. 19). Es ist eine Lebensfrage der Gemeinde, ob die gläubigen Heiden ohne jüdische Gesetzlichkeit das volle Recht zum Christenstande haben sollen oder nicht.

Auch was Paulus in dem Kerne des Galaterbriefes (C. 3. 4) ausführt, darf nicht blos eine Theorie seiner Missionspredigt genannt werden (S. 79). Paulus beweist wohl 3, 7—29, dass die Heidenchristen durch den Glauben Abrahams Same geworden sind, also eingetreten in das Volk der Verheissung. Dieser Beweis, behauptet nun Wernle, falle zusammen mit dem Beweise der Rechtfertigung. „Also bedeutet diese selbst eben die Aufnahme in das Gottesvolk, das die Verheissung hat, d. h. die Aufnahme in die messianische Gemeinde. Sowie man dies übersieht, begreift man nicht mehr, was der Nachweis der Abrahamskindschaft will .... Paulus ist zur Aufstellung der Rechtfertigungslehre genötigt worden durch die Schwierigkeiten, welche seinem theokratischen Bewusstsein aus seinem Missionsberuf erwuchsen ... Das ganze Schema dieser Lehre ist nur verständlich von jener Theorie der Religion als Verfassung aus [die christliche Religion als neue Verfassung des Volkes, dessen Vater Abraham ist], obschon es dem Paulus dazu dienen musste, eben jene Theorie zu sprengen. Die Rechtfertigungslehre dient lediglich der Heidenmission."

Kann man eilfertiger verfahren, um ein παράδοξον herauszubringen? Weil Paulus die Rechtfertigung aus Glauben darauf stützt, dass die Gläubigen Söhne des Abraham sind, in welchem alle Heiden gesegnet werden sollen (Gen. 18, 18. 22, 18), darf die Rechtfertigung nichts weiter bedeuten, als die Aufnahme in die messianische Gemeinde, deren Stammvater Abraham ist. Dass dem Paulus die Glaubensgerechtig-

keit als solche feststeht, lehrt doch schon eine Vergleichung des Römerbriefes, wo Paulus die Glaubensgerechtigkeit ohne Gesetz darlegt (3, 21—31), ehe er auf Abraham als Stammvater des Gottesvolkes zurückgeht (C. 4). Wernle stellt den Paulus auf den Kopf, wenn er dessen Rechtfertigungslehre nur aus einer Theorie der Religion als Verfassung verständlich findet. Den Paulus als Missionar hat er sich nun einmal so in den Kopf gesetzt, dass er für Paulus als Kirchenmann, als Haupt der gesetzesfreien Heidenkirche kein Auge hat. Die Galater, an welche Paulus schreibt, bildeten doch schon bestehende Gemeinden, welchen Judenchristen mit aller Aussicht auf Erfolg eingeredet hatten, dass zu dem vollen Christenstande auch Gesetzeswerke gehören (3, 9), dass die Erbschaft der dem Abraham gegebenen Verheissung an das Gesetz gebunden sei (3, 18. 4, 21), dass sie die heiligen Tage und Festzeiten des Gesetzes zu beobachten hätten (4, 10). Wie in Antiochien (2, 14), versuchten sie auch hier einen Zwang, nämlich zur Beschneidung (6, 12 *ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι*, vgl. 5, 2). Es sind nicht in Galatien erst zu bekehrende Heiden, sondern dort seit Jahr und Tag bekehrte und Gemeinden bildende Heiden (4, 9 vgl. 3, 3. 4, 13), welchen Judenchristen die jüdische Gesetzlichkeit aufdrängen wollen. Diesen sollte Paulus nur eine Theorie seiner Missionspredigt vortragen, wenn er ihnen den Fluch des Gesetzes, zu welchem man sie verpflichten wollte, vorhält (3, 10 f.), den Vorgang der dem Abraham gegebenen Verheissung vor dem durch Moses vermittelten Gesetze darlegt (3, 15 f.), den Vorzug des Bundes der Freiheit vor dem Bunde der Knechtschaft an den beiden Weibern Abraham's allegorisch ausführt (4, 21—31)? Alles dieses behandelt die allgemeine Kirchenfrage, ob im Christentum der Glaube genügt oder einer Ergänzung durch Gesetzeswerke bedarf. Die protestantische Frage, ob der Christ gute Werke thun müsse (S. 84), hat mit der Rechtfertigungsfrage des Galaterbriefes allerdings etwas zu thun, da es sich in beiden Fällen um Werke handelt. Wenn Paulus den Glauben allein fordert, so thut er dies

keineswegs „ohne Rücksicht auf das sittliche Leben". Wozu schreibt er denn Gal. 5, 14, dass des Gesetzes Erfüllung die Liebe ist, 5, 6 dass der Glaube durch Liebe wirkt? Wozu führt er Gal. 5, 22 f. als Frucht des den Gläubigen verliehenen Geistes alle möglichen Tugenden an, wenn er nicht die Entbehrlichkeit von Gesetzeswerken für die Gläubigen darthun wollte? Auch die Wiedergeburt des Gläubigen wird schon Gal. 6, 15 angedeutet, wahrlich nicht als Notbehelf. Dass auch der Gläubige sündigt, hat Paulus allerdings nicht ausgeführt. Eine eigene Schrift: „der Christ und die Sünde" hat er noch nicht verfasst. Aber welche Zumutung ist es, dass er den Gegnern, welchen der Glaube nicht genügte zur Rechtfertigung, hätte Vorschub leisten sollen durch das Zugeständnis, dass auch die Gläubigen noch sündigen? Geleugnet hat Paulus „die Sünde im Christentum" keineswegs, da er Gal. 5, 17 auf ihre Quelle, 6, 1 auf ihre Thatsächlichkeit hinweist.

In dem Römerbriefe lässt Wernle (S. 91 f.) die Polemik gegen die Judaisten schon gänzlich zurückgetreten sein. „Gegen die Juden richtet sich der ganze Brief; das hat schon de Wette richtig gesehen, von welchem in diesem Punkt mehr als von der ganzen Tübinger Schule [von welcher doch auch Ritschl ausgegangen ist] zu lernen ist. Paulus will der Gemeinde in Rom einen festen Halt geben in der Concurrenz mit der dortigen Synagoge. Sein Brief ist eine Darlegung des paulinischen Evangeliums, so wie es aus dem judaistischen Streit hervorging, aber gerichtet an eine vom übermächtigen Judentum niedergehaltene und doch einer grossen Zukunft sichere Gemeinde." Gleichwohl findet Wernle, dass die Anordnung des Stoffes in den grossen Hauptzügen doch dieselbe blieb, wie im Galaterbriefe. „Es ist eben das Schema, das der Missionar gebildet hatte im Kampf mit Christen, die an seiner Missionspredigt rüttelten und eine Ergänzung forderten, ohne die kein Christenleben möglich sei . . . . Zwischen die beiden Hauptstücke [Lehre von der Rechtfertigung am Anfang; Theorie von Fleisch und

Geist am Schluss] hat sich ein neues eingeschoben (6, 1—7, 6), veranlasst durch die Frage: sündigen wir noch, damit die Gnade sich mehre! Es ist das für diese Untersuchung wichtigste Stück, wo das Problem der Sünde im Christentum zuerst und zuletzt für den Apostel auftaucht." Selbstverständlich hat Wernle meinen 3. Artikel über den Brief des Paulus an die Römer (1893), in welchem ich auch dieses Stück eingehend erörtert habe, unberücksichtigt gelassen. Derselbe Paulus, welcher Röm. 3, 8 die offenbar von gehässigen Gegnern seiner Lehre ausgegangene Lästerung, als lehre er: „Lasset uns das Böse thun, damit das Gute komme", so entrüstet zurückweist, soll ohne Veranlassung seiner judenchristlichen Gegner, welche doch in Antiochien und in Galatien die Ergänzung des Glaubens durch Werke verlangt hatten, sich selbst die Einwände gemacht haben Röm. 6, 1 *τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ: μὴ γένοιτο.* 6, 15 *τί οὖν; ἁμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν: μὴ γένοιτο.* Was Paulus dazu ausführt, komme hinaus auf die Eine Antwort: dass das Alte vergangen und Neues geworden ist (2 Kor. 5, 17), die messianische Zeit ist gekommen, Gesetz und Sünde liegen hinter uns (S. 101 f.). „Ob der Christ auch thatsächlich nicht mehr sündigt . . . ., das kümmert den Paulus gar nicht." Es ist der reine harte Doctrinarismus, wohlverständlich durch seine Zukunftsbegeisterung, aber doctrinär in jedem Fall. „Paulus will das Problem der Sünde im Christentum nicht sehen, also ist es nicht da." „Wenn einmal blos der Glaube rettet, und das Gericht alle Gläubigen verschont, dann kann der sittliche Charakter der Religion nur gewahrt werden durch das Postulat des Zusammenfallens von Rechtfertigung und Wiedergeburt" (S. 105).

Paulus soll also doch nicht blos Missionar gewesen sein, sondern auch ein richtiger Doctrinär, welcher (S. 128) den Nachruf erhält: „Zu einem kirchlichen Theologen hat vielleicht in der ganzen Welt kein Mensch so schlecht wie Paulus

gepasst, und doch ist er es geworden, weil er nun einmal da war; man durfte ihn doch nicht den Ketzern überlassen."

Der „harte Doctrinismus" ist offenbar nicht bei Paul von Tarsus, sondern bei Paul Wernle in Basel zu erkennen, welcher Ritschl's Doctrin, dass wir von der Sünde nichts wissen ausserhalb der christlichen Gemeinde, bei Paulus vermisst und sich gar nicht zu finden vermag in die hohen Gedanken des kämpfenden Paulus über Sünde und Gnade.

VIII.

Das Zeichen des Menschensohnes
und der
Doppelsinn des Jonâzeichens.

Von

D. Dr. Georg Runze,
Professor der Theologie an der Universität Berlin[1]).

Im Matthäus- und Lucas-Evangelium findet sich ein Ausspruch Jesu über das Zeichen des Jonas, welches das einzige Merkmal sein werde, das den zeichenfordernden Ungläubigen bezüglich der göttlichen Sendung Jesu werde gegeben werden. Nach Marcus hat Jesus jegliche Zeichengebung abgelehnt; nach dem Johannes-Evangelium aber hat er u. a. von einem Wiederaufrichten des Tempels in dreien Tagen gesprochen. Ähnlich besteht nach Matthäus das Jonaszeichen in der dreitägigen Grabesruhe Jesu, dem Gegenbilde

---

[1]) Georg Runze, Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft. Heft 3: Das Zeichen des Menschensohnes und der Doppelsinn des Jonâzeichens. Glossen und Materialien zur Erklärung der Herrensprüche vom „Zeichen". Berlin 1897. VIII. 154 S. gr. 8.

des dreitägigen Aufenthalts des Jonas im Leibe des Fisches. Daneben aber erwähnt Matthäus das Jonaszeichen auch in einer Form, die an Marc. 8, 12 erinnert: danach wäre dasselbe als das ausschliessliche Zeichen von Jesus nur angedeutet und diese Andeutung wie im Unmut und widerwillig hingeworfen worden. Endlich lassen Matthäus und Lucas den Redner selber das Wort im Sinne der Predigt des Jona, und zwar seiner Busspredigt an Nineve, deuten; doch wird gerade bei Lucas, der nur diese Deutung bringt, Jonas selbst und so auch sein Gegenbild, der Menschensohn selbst, das „Zeichen" genannt. Zu diesen Differenzen gesellen sich andere; so diese, dass die Rede nach dem einen Bericht an das Volk, nach anderen an die Schriftgelehrten und Pharisäer oder an die letzteren und die Sadducäer sich wendet. Demgemäss gehen auch die Auslegungsversuche der Exegeten aussergewöhnlich weit auseinander; auch die kleine Monographie von Zimmer vom Jahre 1881 hat keineswegs zu einer Einigung geführt. Während Zimmer mit den Meisten den Spruch Matth. 12, 40 vom Seeungeheuer als späteren Zusatz ausschaltet, hat sich nachher H. Holtzmann wieder zweifelnd ausgesprochen, und B. Weiss hat dem parallelen Ausspruch Joh. 2, 19 hervorragende Bedeutung beigelegt und demgemäss auch seine frühere ablehnende Haltung zu jenem ersteren Worte später modificirt. Die Frage der Priorität von Matth. 16, 1—4 oder Marc. 8, 12, sowie das Verhältnis des Lucas- zum Matthäustext greift tief in die quellenkritischen Probleme ein, und auch textkritisch ist manches zweifelhafte Detail zu untersuchen, z. B. ob der Zusatz *τοῦ προφήτου* (zu *Ἰωνᾶ*), den in den zuverlässigeren Handschriften nur Lucas hat, ursprünglich sei. Dazu kommt, dass die Zusammenstellung zwischen Jonas und Salomo und die Selbstvergleichung mit Jonas, dem Typus des engherzigen Pseudojudentums, im Munde Jesu befremdend erscheinen muss, daher Weizsäcker Joh. 6 zur Erklärung heranzieht und Andere meinen, dass, als die Worte vom Jonaszeichen schriftlich fixirt wurden, die Jonasfigur irgendwie schon zu

einem typischen Vergleichsobject geworden war. Endlich aber hat Jesus bei Gelegenheit einer seiner letzten Reden, Matth. 24, 30, ausdrücklich von „dem Zeichen des Menschensohnes“ gesprochen, und zwar auch wiederum, wenn man die Parallelstellen heranzieht und den ganzen Zusammenhang kritisch prüft, in einer Weise, dass ebenso wie in der Rede vom Jonaszeichen zweifelhaft erscheint, ob der Menschensohn selbst das Zeichen sein soll, oder ob das Zeichen, das er senden oder das Gott seinem Kommen beifügen werde, von dem erscheinenden Bilde seines Kommens noch verschieden sein werde. Hier ist die Mannigfaltigkeit der Auslegungen, worin denn dieses Zeichen bestehen solle, eine so grosse, dass der betreffende Passus in v. 30 von manchen Exegeten ebenfalls als Interpolation fallen gelassen wird. Schon Leonhard Riissen nennt diese Stelle in seiner Bearbeitung von Turretin's Compendium theologiae (Amsterdam 1695) VIII, 5 einen *locus, in quo interpretes frustra se fatigant.* Dass aber das Zeichen des Jonas, welches Luc. 11, 30 als das wahre und einzige Menschensohneszeichen hingestellt wird, mit dem Menschensohneszeichen, welches Matth. 24, 30[a] als „das Menschensohneszeichen“, also als bekannt vorausgesetzt wird, irgendwie identisch sein könne, darauf konnte man nicht wohl verfallen; lag doch die Erinnerung an Dan. 7, 13 ungleich näher, nur dass die Differenzirung zwischen dem „kommenden Menschensohn“ (v. 30[c]) und seinem Zeichen (30[a]) unverständlich blieb.

Anders stände es, wenn die in neuester Zeit aufkommende Methode, auf den wahrscheinlichen aramäischen Wortlaut der Reden Jesu zu raten, auch hier, wie an manchen anderen Stellen, einen Anhalt böte, ein Missverständnis des ursprünglichen Sinnes zu vermuten. Die Combination, dass *ôth Joná* Zeichen der Taube und Zeichen des Jonas bedeutet, lag gewiss nahe; aber noch niemals war jemand auf dieselbe verfallen, obwohl schon F. Chr. Baur 1837 die Taubensymbolik des Jonasnamens

eingehend beleuchtet hatte. Als nun vor einigen Jahren dem Verfasser jene Combination im Momente des Erwachens aus einem Traum blitzartig aufgeleuchtet war, so verlohnte es sich wohl, diesen Gedankenfund weiter durchzudenken. Denn noch unlängst hatte Baldensperger (das Selbstbewusstsein Jesu, 1888) die Taufe Jesu, bei deren Schilderung ein taubenähnlich herabfahrendes Himmelszeichen von allen Evangelisten erwähnt wird, als den entscheidenden Wendepunkt in der inneren Klärung seines Messiasbewusstseins treffend charakterisirt: hier war also das Zeichen der Taube wirklich das Zeichen des Menschensohnes. Und dass der Zusatz *τοῦ προφήτου* zu *Ἰωνᾶ* textkritisch unhaltbar sei, war längst von anderer Seite und aus ganz anderen Gründen festgestellt worden. Leichterhand ergaben sich nun einige weitere Anknüpfungspunkte, welche den Eindruck von der Ertragfähigkeit der Idee verstärken. Eine auch sprachlich bis zur wörtlichen Identität auffallende Parallele zu Luc. 11, 30 bietet das Wort der Parusierede Luc. 17, 26 (Matth. 24, 37). Da sind die beiden Himmelszeichen nahe aneinandergerückt. Das zweite Wort handelt von Noah; Noah's Friedenstaube und der Regenbogen als „Zeichen“ des Friedens legen eine Ideenassociation mit Salomo, dem „Friedensfürsten“, der Luc. 11 und Matth. 12 mit Jona parallel gestellt wird, — das letztere Friedenszeichen auch eine Combination mit dem himmlischen Feuer, das nach verschiedenen ausserkanonischen Überlieferungen den Taufvorgang begleitete, nahe; und diese Ideenverbindung passt mindestens ebenso gut, wie die meist bevorzugte Deutung des Jonaszeichens auf die Busspredigt, zu der Vorstellung des Überraschenden, das Jesu specifischem „Zeichen“ nach dem Zusammenhang der Rede bei allen drei Synoptikern wie nach den entsprechenden Johannesparallelen (Cap. 1, 2, 3, 6, 12) zukommen soll: nicht prunkende Gewaltherrschaft, sondern friedliches, sanftmütiges, dienendes Wesen, Leiden, Todesbereitschaft, ja der Tod selbst wird Merkmal der wahren Messianität sein. Hat doch der Gegensatz des leidenden und des triumphirenden Messias die

Rabbinen selbst zu dem Doppelbilde des Messias *ben Joseph* und des Messias *ben David* geführt; der erstere heisst gelegentlich auch *Jonas ben Amithai*, und das Dilemma, dass der Messias in des Himmels Wolken und doch wieder reitend auf einem Esel kommen wird, beschäftigt die Rabbinen ernstlich. Wenn man auf die zeitgenössische Apokalyptik und die philonische Allegorese zurückgeht, so gewinnt die Möglichkeit an Bedeutung, dass auch das Sinnbild der Taube, die später in dem christlichen Teil der Sibyllinen geradezu Zeichen des Logos genannt wird, schon sehr früh im urchristlichen Anschauungskreise mit dem Kommen des Geistes Christi und dem Wiederkommen des Herrn eng verbunden gewesen sei. In Bezug auf die zeitgenössische Symbolik bietet hier C. Siegfried (Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T.'s, 1875) manches wertvolle Material; ebenso Usener (Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, 1889). Aber schon in Herder's Schrift „Vom Erlöser der Menschen" wird der Zusammenhang zwischen dem Zeichen der Taube und dem Jonaszeichen so nahe gelegt, dass es nur der sprachlichen Combination bedurft hätte, um die überraschende Tragweite der Vergleichung zu entdecken. Die valentinianische Gnosis bezeichnete das geistige Princip, das mit Christo bei der Taufe sich verband, mit dem semitischen Worte „*Jen*"; und man rechnete aus, dass der Zahlenwert von *A* und *Ω* (801) mit der Summe der Buchstaben von *περιστερά*, als Ziffern gedacht, sich deckt. Die Samaritaner wurden von den Rabbinen beschuldigt, die Taube göttlich verehrt zu haben. Tibull nennt sie den im syrischen Palästina heiligen Vogel. In Hierapolis befand sich, wie Baethgen erinnert hat, ein dreifaches Götterbild, dessen mittlere Figur in einer goldenen Taube culminirte und nach Lucian von den Syrern „Zeichen" (*σημεῖον*) genannt, von Manchen übrigens auf Semiramis gedeutet wurde. In Assyrien scheint überhaupt der Taubencultus heimisch gewesen zu sein; mit dieser Erwägung ist das Problem aus der Sphäre sprachlich-litterarischer Combination (Jonas in

Nineve wird von **Baur** mit dem Seeungeheuer Oannes, das in Babylon prophetische Wirksamkeit übte, und mit Herakles, dem *τριέσπερος λέων*, der um der Hesione willen drei Tage im Fischbauch war, combinirt) in das Gebiet der vergleichenden Religionsgeschichte hinübergespielt. Beiläufig sei noch erwähnt, dass in der jüngst von **Bonwetsch** ins Deutsche übersetzten, nur in slavischer Sprache erhaltenen „Apokalypse Abraham's“, einer im wesentlichen jüdischen Ursprung verratenden uralten Schrift, deren Grundstock nach **Bonwetsch** und **Schürer** identisch ist mit dem apokryphischen *Ἀβραάμ* der Stichometrie des Nicephorus, und welche dem Verfasser der clementinischen Recognitionen bekannt gewesen zu sein scheint, Cap. 15 erzählt wird, dass der Engel Jaoel mit Abraham **auf einer Taube** gen **Himmel** gefahren sei. Die Taube als specifisches Himmelszeichen ist ein derart internationales Sinnbild, dass sogar in der samoanischen Schöpfungssage sich ganz merkwürdige Parallelen zu den biblischen Verwertungen dieses Symbols finden. Manchem Exegeten und Historiker, der von den *vestigia* ausschweifender Phantasie eines **Nork** u. A. geschreckt, die wissenschaftliche Unentbehrlichkeit der **gesunden** Phantasie verkennt, mag nun solche Ausdehnung eines angeblich einfachen Auslegungsproblems gewagt erscheinen; in neuester Zeit aber, seit classische Philologen, wie **Usener**, sich der theologischen Probleme bemächtigen und Orientalisten, wie **Zimmern**, **Gunkel** die vergleichende Religionsgeschichte in weitestem Umfange unbedenklich für die Interpretation der Bibel fruchtbar zu machen angefangen haben, sollte man einsehen, dass streng wissenschaftliche Methode durchaus vereinbar ist mit unbeschränkter Verwertung des religionsgeschichtlichen Materials. Um ein überliefertes Wort richtig zu verstehen, dazu gehört gar viel mehr als Grammatik, Textkritik, Quellenkritik, formale Logik; die psychologisch mitwirkenden Unterströmungen im Bewusstsein des ursprünglichen Redners können nur dann richtig gewürdigt werden, wenn wir den dem Redner vielleicht selbst unbewussten Process des ge-

schichtlichen Gewordenseins aller sprachlich und volkstümlich gegebenen Factoren seiner Gedankenwelt zu verstehen uns bemühen. Dies gilt in hervorragendem Masse von denjenigen Aussagen im N. T., welche dem Gebiete der Symbolik und der Apokalyptik angehören oder demselben doch nahe stehen.

Damit war dem Verfasser das Problem, das Recht und die Methode seiner Erörterung gegeben. Nicht sowohl um positive Ergebnisse war es ihm zu thun, als um eingehende Darlegung eines wenn auch nur hypothetisch wichtigen Problems und um eine geordnete Sammlung der Materialien, welche, falls das Problem als solches Anerkennung finden sollte, aus der gesamten Religionsgeschichte, nicht blos aus der dem N. T. gleichzeitigen Litteratur, für Aufhellung der fraglichen Punkte zu erbringen waren. Wer immer nur positive Erträge buchen will und jeden Versuch, der nicht direct dazu führt, verachtet, für den ist das Buch nicht bestimmt. Glücklicherweise giebt es aber auch in unserer positivistischen, rastlos auf reelle Ergebnisse fahndenden Zeit noch freiere Forscher, denen die Freude des Suchens mehr gilt als dieser oder jener Ertrag des Findens, und welche in der Überzeugung, dass auch bei negativen Ergebnissen die ernstem Forschen beiläufig zufallenden Nebenerträge noch genug Arbeitssegen abwerfen, unbekümmert um den Marktwert eines katechismusartig registrirbaren Facit, mehr an der Liebe zur Sache, an dem Wagemut und der methodischen Geschicklichkeit gleichstrebender Genossen sich erfreuen als an der mehr oder weniger zufälligen Bereicherung des gedächtnismässigen Wissens. Bis zu welchem Grade von Unverstand, Entstellung, Ungerechtigkeit der entgegengesetzte banausische Wissenschaftsbetrieb führen kann, wird ein weiterhin zu erwähnendes Beispiel lehren.

Unsere Arbeit nimmt folgenden Gang. Nachdem das Wort vom „Menschensohneszeichen“ Matth. 24, 30 text- und quellenkritisch erörtert und gegenüber anderweitigen Ein-

wendungen als ursprünglich festgestellt ist, werden behufs Auslegung des unklaren Sinnes die ausserkanonischen Paralleltexte (im Anschluss namentlich an die neuesten Arbeiten von A. Resch) herangezogen und sodann die verwandten Aussprüche aus dem N. T., insonderheit das Zeugnis Jesu vor dem Hohenrate und seine sonstige Stellung zu den apokalyptischen Messiaszeichen, berücksichtigt. Für den besonderen Inhalt des *σημεῖον* ergiebt sich daraus nichts Bestimmtes. Die verschiedenen schon versuchten Auslegungen (optische Erscheinungen, eherne Schlange, Kreuz u. a.) werden geprüft, durch fernere Versuche ergänzt (Regenbogen, Noahtaube) und die Möglichkeit erwogen, inwieweit das Wort vom Jonaszeichen in Betracht komme. In Bezug auf das vielbeanstandete Wort Matth. 12, 40 wird, gerade mit Rücksicht auf seine Paradoxie, die Wahrscheinlichkeit seiner Originalität durch eingehende Prüfung der Gegengründe festgestellt; ein Hauptgewicht fällt hierbei auf die synoptische Quellenscheidung. Die relativ sicheren Ergebnisse sind folgende: 1. dass Jesus die von Matthäus und Lucas gemeinsam erzählte Rede von der Königin von Saba und Nineve, von Salomo und Jona wirklich — und zwar in der lucanischen Ordnung — gesprochen hat, dass aber der Sinn des Ausdrucks *ôth Jonâ* aus dem Inhalt dieser Rede nicht erhellt, seine Erwähnung dazu nicht passt; 2. dass das ebenfalls echte, aus der ältesten Spruchquelle entlehnte Wort Matth. 12, 40 (als Parallele von Joh. 2, 19), obwohl dieses jenen Ausdruck eher rechtfertigen würde, dennoch in Bezug auf die Zeichenfrage (das *γὰρ* auf Rechnung des Evangelisten zu setzen) auch seinerseits noch secundären Charakter trägt im Vergleich mit Matth. 16, 4—3. Von dieser Originalstelle ist Marc. 8, 12 (ohne *Ἰωνᾶ*) eine redactionelle Abschwächung, während Lucas (ausser dem Urmatthäus) der Urmarcus-Relation folgt, in welcher *Ἰωνᾶ* noch zu lesen war. Der Beweis für die letztere, für Kenner allerdings überraschende These wird S. 131 ff. ausführlich geliefert. Bezüglich der Priorität von Matth. 16, 4 stimmt der Verfasser Hilgenfeld

bei. In der Auslegung von Matth. 12, 40, welcher Vers nach Cod. D später auch in den Lucastext eingedrungen ist, wird ein neuer Gesichtspunkt geltend gemacht, der dem paulinischen Ideenkreise nahe führt. Ebenso werden die Gründe, aus denen Jesus dem Jonas b u c h, mehr als dem Propheten selbst, besondere Sympathie zollen mochte, von einer neuen Seite beleuchtet; auch solche Gedanken, dass Jesus in gleicher Weise wie Noah und Jona während des Unwetters zur See die Ruhe bewahrt, dass der Barjona Petrus ähnlich wie Jona, und zwar ebenfalls in Joppe, sich weigert, den Nichtjuden näherzutreten, — schienen einer beiläufigen Erwähnung nicht unwert. Das volle Ergebnis aus der Exegese ist allerdings mager, aber ebendarum wird nun ein neuer Weg beschritten, indem das Himmelszeichen (des Blitzes und) der Taube und der Doppelsinn von *ôth Jonâ* mit Berücksichtigung der vergleichenden Religionsgeschichte ausführlich erörtert wird. Zuerst wird die Möglichkeit untersucht, ob das überlieferte Wort vom Jonaszeichen vielleicht ursprünglich ein Wort vom Taubenzeichen — ein Hinweis auf das entscheidende Messiaszeichen bei der Taufe — gewesen sei; sodann die entgegengesetzte Möglichkeit: das Wort vom Jonaszeichen Mitursache der Tauflegende. Beides mit aller Reserve, die auch blöden Augen klar machen musste, dass es dem Verfasser nur um methodisches Suchen der Wahrheit, aber ebendarum um allseitige, objective Prüfung, nicht um möglichst leichterhand zu gewinnende positive Ergebnisse zu thun ist. Ein Schlusswort lässt keinen Zweifel darüber, dass zwar die Möglichkeit irgend welcher psychologisch vermittelten Continuität zwischen der *ôth Jonâ* und dem Menschensohneszeichen der Parusierede nicht absolut ausgeschlossen ist, dass aber irgend welche registrirbaren Ergebnisse bezüglich d i e s e s Zusammenhanges aus unserer Untersuchung n i c h t hervorgehen. Da aber nebenher mancher wertvolle Gedanke, manche religionsgeschichtliche Parallele von bleibendem Werte gefunden war und auch der Evangelienkritik in einzelnen Punkten Neues, z. T. mit

bündiger Begründung geboten wird, so dürfte man auch vom realistischsten Standpunkt dem Verfasser nicht verargen, dass er seine Arbeit nicht unveröffentlicht lassen mochte. Kann doch „auch ein negativ auslaufendes Experiment die Wirkung hinterlassen, dass wir mit feinerem Verständnis und geschärftem Interesse neuen Anregungen und Aufschlüssen zugänglich werden“ (S. 141). Der analytischen Zergliederung eines Texteswortes muss die experimentirende Combination zur Seite treten; denn da „die schriftstellerische Echtheit ebenso bedingt ist durch die geschichtliche Wahrheit, wie umgekehrt diese meist erst aus jener gefolgert werden kann, so bedarf es complicirterer Tastversuche, um zum Endurteil zu gelangen“. „Die Gründlichkeitsforderung zwingt die hermeneutische Arbeit überall in diese Zirkelbewegung zwischen der Analysis des Einzelnen und der Synthesis, welche die Erträge der analytischen Methode verwertet und doch ihrerseits erst eine vollkommenere Analysis ermöglicht, indem sie dieser das Werkzeug zur Conjectur leiht und eine breitere Operationsbasis gewährt. Ehe wir entscheiden, dass ein Wort wie Matth. 12, 40; 16, 4; 24, 30[a] eine willkürliche und missverständliche Einfügung oder aber, dass es das echtere Element der parallelen Texte sei, ziemt es sich, zu prüfen, ob nicht aus allseitiger Vergleichung ein Sinn sich ergiebt, der in überraschend aufklärender Weise über das Dilemma hinausführt.“

Diesem Grundsatz entspricht die Ausführung, und wenngleich dem Verfasser nach vollzogener Drucklegung selbst das Bedauern gekommen ist, dass er die gesamte Arbeit nicht in drei völlig gesonderte Essays — 1. das Zeichen des Menschensohnes; 2. das Jonaszeichen; 3. die Symbolik der Taube — zerlegt und das dritte Thema als rein archäologisch-religionsgeschichtliche Monographie unabhängig von dem exegetischen Problem behandelt hat, — so wird der Leser doch auch in der vorliegenden Verknüpfung die Erörterung jedes der drei Themata für sich ohne Mühe auszuschalten und nachzuprüfen im Stande sein. Immerhin dürfen wir uns

nicht wundern, wenn ein Kritiker, der an eine einseitige Arbeitsmethode gewöhnt ist und den die Enttäuschung ob des erhofften Resultates verstimmt hat, das Charakteristische unserer Arbeit verkennt. Aber auch solche entschuldbare Verkennung berechtigt nicht zu einem derartigen Verfahren, wie wir es im Folgenden noch kurz beleuchten möchten.

Im Litter. Centralblatt (1897, 16) hat ein (mit den nicht seltenen Initialen Schm.[1]) unterzeichneter) Anonymus ein durch und durch falsches Bild von dem Buche gegeben. Ein Leser, der nur das Referat des Herrn Schm. liest, könnte allerdings dessen Scharfsinn bewundern, denn er stellt eine Reihe von einzelnen herausgerissenen Sätzen nebeneinander, um dann Widersprüche zwischen denselben zu markiren: er sagt aber seinem Publicum nicht, dass der Verfasser — abgesehen vielleicht von einer gewissen Incongruenz zwischen S. 16 und S. 137, wozu indessen schon S. 97 zu vergleichen ist — selbst immerfort auf solche scheinbaren „Widersprüche“ aufmerksam macht, dass er jedesmal mindestens an einer Stelle, oft an beiden, bezw. allen, nur *γυμναστικῶς* redet, während Herrn Schm.'s Gepflogenheit über das *δογματικῶς λαλεῖν* offenbar nicht hinausführt. Denn für sein Kennerauge ist das Oxymoron vom Jonaszeichen „völlig durchsichtig und dabei unbedingt glaubhaft“. „Die erhobenen Einwände erledigen sich höchst einfach“ — nämlich durch einige Machtsprüche, die sich in das Gewand exegetischen Verständnisses hüllen (z. B.: „Ein Zeichen macht doch nur dann Eindruck, wenn man es mit Augen sieht“, — als ob es keine akustischen Zeichen gäbe), ohne auf die triftigen Gegengründe des Verfassers Rücksicht zu nehmen. Von der Zuverlässigkeit dieses Recensionsverfahrens führen wir vier Proben an:

---

[1]) Gerade daraus, dass es bekannte Exegeten und religionswissenschaftliche Forscher giebt, deren ebenso anlautende Namen den besten Klang haben, erhellt das Bedenkliche einer halben Anonymität, welche geeignet ist, manchen Unschuldigen auch in den Augen kundiger Leser mit dem Verdacht der Autorschaft zu belasten.

1. Herr Schm. sagt, anfangs lasse Verfasser das Zeichen Matth. 12, 40 im „zeitweiligen Unterliegen“, hernach S. 140 auch im „Auferstehen“ bestehen, „obgleich S. 55 f. (und 131) richtig betont ist, dass die Stelle davon gerade nicht spricht“. — Aber weder ist S. 140 (wo überdies in hypothetisch formulirter rhetorischer Frage argumentirt wird) eine bestimmte Behauptung ausgesprochen, noch war S. 55 ff. unterlassen worden, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass „secundär auch die ἀνάστασις zu ihrem Rechte kommen würde; Tod und Auferstehung sind Correlatbegriffe, wie Hos. 6, 2; Luc. 2, 34; Joh. 2, 19, so in manchen synoptischen Herrensprüchen. Christus also, der sterbende und wiedererstehende — aber vor allem der sterbende, ist selber das Zeichen“ (S. 58). — 2. Auf S. 92 sagt Verfasser ganz beiläufig: „und er (Jesus) hielt auf Erfüllung der γραφαὶ in allen ihren Teilen, wenn auch oft in freier ungewohnter Deutung, wie z. B. seine Combination der Davidssohnschaft mit ψ. 110 zeigt“. [Die hier gesperrt gedruckten Worte sind im Text nicht gesperrt]. Der Referent aber dreht die Sache so um, als ob die Marcusstelle (12, 35—37) vom Verfasser als eclatanter „Beweis“ für Jesu conservative Haltung zum A. T. schlechtweg hingestellt werde, während sie doch als Beleg gelegentlicher Einschränkung derselben erwähnt wird. Muss man darin nicht eine directe Verdrehung sehen, so dass das Ausrufungszeichen, welches Herr Schm. seiner Parenthese beifügt, als Schlussstempel seiner eigenen Kritisirmethode aufgeprägt werden darf? — 3. Von den oben erwähnten 4—5 Parallelen zwischen Jonas und dem Barjona nennt Schm. nur die eine, welche in attributiver Construction angefügt und damit als blos beiläufige Nebenbemerkung vom Verfasser deutlich genug charakterisirt war; Schm. musste wissen, dass er mit dieser Art der Exemplificirung fast unfehlbar den Eindruck des Komischen hervorrufen würde, indem er die wirklich auffallenden und ernstlicher Erwägung werten Parallelen, die übrigens auch mit aller Reserve gegeben werden, verschweigt. Hier scheint

jede Entschuldigung mit ungenauem Lesen ausgeschlossen, eine absichtliche Entstellung nahezu evident. — 4. Noch schlimmer steht es mit der schliesslichen Zusammenfassung des Ergebnisses, wie es sich im Gesichtsfelde des Referenten spiegelt; man kann da kaum noch an leichtfertiges Missverstehen denken: „noch S. 144 wird bejaht“, sagt Schm., dass „aus dem Herabfliegen einer Taube dereinst die ganze Welt erkennen wird, dass der Messias demnächst vom Himmel wiederkehren wird“. In Wahrheit aber steht S. 114 geschrieben: „es ist so gut wie sicher, dass der Berichterstatter an das Jonaszeichen weder im Sinne eines Gegenbildes zum Schicksal des Propheten noch im Sinne eines Gegenbildes zum Vorgang bei der Taufe gedacht hat.“ Indessen — den Referenten deckt der Schleier der Anonymität, wenn sich auch dieser Schleier nunmehr als ein verfängliches Netz erwiesen hat. Um so weniger sollte der Kritiker sich für berechtigt halten, eine indiscrete Anspielung auf den Doppelberuf des Verfassers zu benutzen, um einen leider zu spät bemerkten Accentfehler, den demselben wohl niemand im Ernst als Unkenntnis auslegen wird (*βρότοις* statt *βροτοῖς*), eine andere Accentveränderung, die obzwar lexikalisch nicht nachweisbar, mit Überlegung gewählt und nicht ohne Analogie ist (statt *πολύθρηνος*), und endlich ein allerdings peinliches Versehen (*ἕπτατο* statt *ἐπτατο*) in schulmeisternder Weise zu censiren, anstatt die erschwerte Lebenslage des Verfassers gerade als Entschuldigung gelten zu lassen und mit Rücksicht auf die Unzahl fremdsprachiger, insbesondere griechischer Citate die Anstandspflicht zu üben, anzuerkennen, dass eine geringere Anzahl von Versehen selbst in entsprechend umfangreichen Büchern der classischen Philologen und der Orientalisten selten sich findet. Übersehen hat der Herr Recensent, dass die Fussnoten 24) und 25) auf S. 100 f. vertauscht sind, was Verfasser erst nach Abschluss des Druckes bemerkt hat. Für einfache Berichtigung solcher Versehen wird ein Autor seinem Recensenten immer dankbar sein. Hier aber bedarf der letztere selbst der Berichtigung, sogar

in Äusserlichkeiten. Schon das Jahr der Publication des Buches wird im Titelreferat unrichtig angegeben. Wo Verfasser S. 104 „Reichgottesgedanke“ [= Gottesreichsgedanke] sagt, da citirt Herr Schm. sprachwidrig „Reichsgottesgedanke“; und wo Verfasser S. 100 von einer „concreten Begleiterscheinung“ spricht, da citirt jener in sinnstörender Weise „correcte Begleiterscheinung“. Einen berufenen Hüter wissenschaftlicher Akribie verraten solche Symptome nicht, und doch tritt er mit Ton und Geberde eines solchen auf. „Entschiedener Einspruch muss noch gegen die ausserordentlich oft geübte Methode erhoben werden, nur einen Buchtitel, nicht Seite oder Capitel und Vers zu citiren.“ Meines Erachtens wäre dies überhaupt keine Methode, sicherlich ist es nicht die Citirungsweise, die in dem Buche befolgt wird, dessen Autor vielmehr, wie Jeder prüfen mag, ausserordentlich selten, und dann meist aus wohlerwogenem Grunde, die Arbeit des Nachschlagens in der gewohnten Weise zu erleichtern nicht für nötig hielt. Die Quellen, aus denen geschöpft ist, sind hinlänglich namhaft gemacht; von bekannten Commentaren wie Meyer, Holtzmann braucht nicht bei jeder Erwähnung Jahreszahl, Auflage, Seite genannt zu werden. Eine eigentümliche Auffassung des Herrn Herausgebers dieser Zeitschrift hat der Verfasser als aus privater Mitteilung ihm zugeflossen ausdrücklich charakterisirt.

Zur Sache noch einige Nachträge. Gleichzeitig mit unserer Untersuchung hat H. Zimmern in seiner Schrift „Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung“, 1896, die Jesustaufe durch Johannes mit der Besprengung und Entsühnung mittels des h. Wassers des babylonischen *Ja* (Gottes des Weltmeeres), welcher nach Berosus den Namen *Oannes* hatte, zusammengestellt. Jensen in der Theol. Litt.-Ztg. 1897, 1, bemerkt dazu, bei aller Mahnung zur Vorsicht, dass in dem Ursprung der Taufe „Babylonisches enthalten und erhalten sein mag“. — Auf eine interessante Zusammenstellung über die Taube in der christlichen Tradition bei Jacob Grimm, Deutsche Mythol.

(2) I, 135 Anm., wurde Verfasser nachträglich von Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Fr. W. Schwartz aufmerksam gemacht. Auf desselben Festschrift vom Jahre 1887 „Der Blitz als geometrisches Gebilde nach prähistorischer Auffassung“ möchten wir solche Leser hinweisen, welche den unserer Darstellung eingeflochtenen Ausführungen über die Symbolik des Kreuzes und des Blitzes weiter nachforschen wollen.

IX.

Die Apologie des Apollonius von Rom.

Von

A. Hilgenfeld.

Den Lesern dieser Zeitschrift (1894. I, S. 58—91) habe ich bereits Apollonius von Rom nach dem seit 1874 veröffentlichten, aber erst seit 1893 beachteten armenischen Martyrium dargestellt (auch 1894. IV, S. 636—638). Von dem griechischen Martyrium des Apostels Apollos, welches die Bollandisten 1895 aus dem Codex Paris. gr. No. 1219 herausgegeben haben, nahm ich nur vorläufig Kenntnis (ebdas. 1896. III, S. 480).

Jetzt liegt alles in sorgfältigster Bearbeitung vor in den Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack. XV. Band, Heft 2. Der Process und die Acta S. Apollonii von E. Theodor Klette, 1897. Die Quellenuntersuchung beginnt mit den Quellen vor Auffindung der Martyrien (S. 3—16): Eusebius, Rufin, Hieronymus, behandelt dann das armenisch und griechisch erhaltene Martyrium des Apollonius (S. 16—48). Auf Grund dieser Untersuchungen

wird Apollonius und sein Process dargestellt (S. 49—90). Den Schluss machen die Acta S. Apollonii selbst (S. 91—131). Dem Verfasser standen zu Gebote vorzügliche Photographieen des Cod. Paris. gr. Nr. 1219, so dass er das Handschriftliche mitunter genauer angiebt, als es die Bollandisten gethan haben. Dazu haben ihn C. Wachsmuth und O. v. Gebhardt mit Rat und That unterstützt. So darf man mit hohen Erwartungen an diese Ausgabe der griechischen Acta gehen. Dazu sachliche Anmerkungen und ein Register (S. 132—135). Ich beginne mit dieser Ausgabe, weil man den Gegenstand des Urteils doch zuvor möglichst feststellen soll, ehe man urteilt. Die dankbare Anerkennung des hier Geleisteten wird nicht vermindert durch die Überzeugung, dass hier noch manches zu thun ist. Den A(rmenier) füge ich aber nicht mehr vollständig bei, um den G(riechen), dessen blosse Schreibeigentümlichkeiten ich bei Seite lasse, allein wiederzugeben [1]).

I. Acta Apollonii graece.

Μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀπολλὼ τοῦ καὶ Σακκέα· κύριε εὐλόγησον.

Ἐπὶ Κομόδου βασιλέως γεναμένου διωγμοῦ κατὰ τῶν Χριστιανῶν Περέννιός τις ἦν ἀνθύπατος τῆς Ἀσίας. Ἀπολλὼς δὲ ὁ ἀπόστολος, ἀνὴρ ὢν εὐλαβής, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, φοβούμενος τὸν κύριον, συλληφθεὶς προσήχθη. Act. 18, 24.

[1] *Οὗ προσαχθέντος Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν Ἀπολλώ, Χριστιανὸς εἶ;*

[2] *Ἀπολλὼς εἶπεν Ναί, Χριστιανός εἰμι καὶ διὰ τοῦτο τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς σέβομαι καὶ φοβοῦμαι.*

[3] *Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν Μετανόησον πεισθείς μοι, Ἀπολλώ, καὶ ὄμοσον τὴν τύχην τοῦ κυρίου ἡμῶν Κομόδου τοῦ αὐτοκράτορος.*

---

[1]) A = Armen., Boll. = Bollandisten, G = Graec., Gbh. = O. de Gebhardt, Kl = Klette, W = Wachsmuth.

[4] Ἀπολλὼς δὲ ὁ καὶ Σακκέας εἶπεν Ἄκουσόν μου νουνεχῶς, Περέννιε, περὶ σεμνῆς καὶ νομίμου ἀπολογίας μέλλοντος ποιεῖσθαί σοι τὸν λόγον. ὁ μετανοῶν ἀπὸ δικαίων καὶ ἀγαθῶν καὶ θαυμασίων ἐντολῶν τοῦ θεοῦ ἀθέμιτος καὶ ἀνόσιος καὶ ἀληθῶς ἄθεός ἐστιν. ὁ δὲ μετανοῶν ἀπὸ πάσης ἀδικίας καὶ ἀνομίας καὶ εἰδωλολατρείας καὶ διαλογισμῶν πονηρῶν καὶ φεύγων τὰς ἀρχὰς τῶν ἁμαρτημάτων καὶ ὅλως μὴ ἐπιστρέφων ἐπ᾽ αὐτά, ὁ τοιοῦτος δίκαιός ἐστιν. [5] καὶ πίστευσον ἡμῖν, Περέννιε, ἐξ αὐτῆς τῆς ἀπολογίας, ὅτι τὰς σεμνοπρεπεῖς καὶ λαμπρὰς ἐντολὰς μεμαθήκαμεν ἀπὸ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ τοῦ γιγνώσκοντος πάντας τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων. [6] προσέτι δὲ καὶ μηδὲ ὅλως ὀμνύναι, ἀλλ᾽ ἐν πᾶσιν ἀληθεύειν ὑπ᾽ αὐτοῦ προστετάγμεθα. ὅρκος γὰρ μέγας ἐστὶν ἡ ἐν τῷ Ναὶ ἀλήθεια, καὶ διὰ τοῦτο Χριστιανῷ ὀμνύναι αἰσχρόν. ἐκ γὰρ ψεύδους ἀπιστία, καὶ δι᾽ ἀπιστίαν πάλιν ὅρκος. βούλει δὲ ὀμνύναι με ὅτι καὶ βασιλέα τιμῶμεν καὶ ὑπὲρ τοῦ κράτους αὐτοῦ εὐχόμεθα; ἡδέως ἂν ὀμόσαιμι ἀληθεύων τὸν ὄντως θεὸν τὸν ὄντα, τὸν πρὸ αἰώνων, ὃν χεῖρες οὐκ ἐποίησαν ἀνθρώπων, τοὐναντίον δὲ αὐτὸς ἄνθρωπον ἀνθρώπων ἔταξεν βασιλεύειν ἐπὶ τῆς γῆς.

[7] Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν Ὃ λέγω σοι ποίησον καὶ μετανόησον, Ἀπολλώ, καὶ θῦσον τοῖς θεοῖς καὶ τῇ εἰκόνι τοῦ αὐτοκράτορος Κομόδου.

[8] Ὁ δὲ Ἀπολλὼς μειδιάσας εἶπεν Περὶ μετανοίας καὶ ὅρκου, Περέννιε, δέδωκά σοι τὴν ἀπολογίαν, περὶ δὲ θυσίας ἄκουσον· θυσίαν ἀναίμακτον καὶ καθαρὰν ἀναπέμπω κἀγὼ καὶ πάντες Χριστιανοὶ τῷ παντοκράτορι θεῷ τῷ κυριεύοντι οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης πνοῆς, τὴν δι᾽ εὐχῶν μάλιστα ⟨ὑπὲρ νοερῶν⟩ καὶ λογικῶν εἰκόνων τῶν τεταγμένων ὑπὸ τῆς προνοίας τοῦ θεοῦ βασιλεύειν ἐπὶ τῆς γῆς. [9] διὸ καθ᾽ ἡμέραν κατὰ πρόσταγμα δικαίας ἐντολῆς εὐχόμεθα τῷ κατοικοῦντι ἐν οὐρανοῖς θεῷ ὑπὲρ τοῦ βασιλεύοντος ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ Κομόδου, εἰδότες ἀκριβῶς ὅτι οὐχ ὑπὸ ἄλλου τινός, ἀλλὰ

8. ὑπὲρ νοερῶν (νοητικῶν Gbh. et Kl.) A, om. G.

ὑπὸ μόνης τῆς τοῦ ἀνικήτου θεοῦ βουλῆς τοῦ τὰ πάντα ἐνπεριέχοντος, ὡς προεῖπον, βασιλεύει ἐπὶ τῆς γῆς.

[10] Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν Δίδωμί σοι ἡμέραν, Ἀπολλώ, ἵνα συμβουλεύσῃς σεαυτῷ περὶ τῆς ζωῆς σου.

[11] Καὶ μεθ' ἡμέρας τρεῖς ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀχθῆναι. ἦν δὲ πολὺ πλῆθος συγκλητικῶν καὶ βουλευτικῶν καὶ σοφῶν μεγάλων. καὶ κελεύσας αὐτὸν κληθῆναι εἶπεν Ἀναγνωσθήτω τὰ ἄκτα Ἀπολλώ. καὶ ἀναγνωσθέντων αὐτῶν Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν Τί συνεβούλευσας σεαυτῷ, Ἀπολλώ;

[12] Ὁ δὲ Ἀπολλὼς εἶπεν Μένειν με θεοσεβῆ, καθὼς ἐν τοῖς ἄκτοις λογισάμενος ἡμᾶς ὥρισας.

[13] Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν Διὰ τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου συμβουλεύω σοι μετανοῆσαι καὶ σέβειν καὶ προσκυνεῖν τοὺς θεούς, οὓς πάντες ἄνθρωποι σέβομεν καὶ προσκυνοῦμεν, καὶ ζῆν σε μεθ' ἡμῶν.

[14] Ἀπολλὼς εἶπεν Ἐγὼ μὲν τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου γιγνώσκω, Περέννιε. ἐγενόμην δὲ θεοσεβής, ἵνα μὴ σέβωμαι εἴδωλα χειροποίητα. διὸ οὐ μὴ προσκυνήσω χρυσὸν ἢ ἄργυρον ἢ χαλκὸν ἢ σίδηρον ἢ ξυλίνους καὶ λιθίνους θεοὺς ψευδωνύμους, οἵτινες οὔτε βλέπουσιν οὔτε ἀκούουσιν, ὅτι ἔργα τεκτόνων καὶ χρυσοχόων καὶ τορνευτῶν εἰσίν, γλυφαὶ χειρῶν ἀνθρώπων, καὶ οὐ κινηθήσονται ἀφ' ἑαυτῶν. [15] θεῷ δὲ τῷ ἐν οὐρανοῖς λατρεύω καὶ αὐτῷ μόνῳ προσκυνῶ, τῷ πᾶσιν ἀνθρώποις ψυχὴν ζῶσαν ἐμφυσήσαντι καὶ πᾶσι τὸ ζῆν καθ' ἡμέραν ἐπαντλοῦντι. [16a] οὐ μὴ οὖν ταπεινώσω ἐμαυτόν, Περέννιε, οὐδὲ ὑπὸ τὰ κυλότερα ῥίψω. αἰσχροπρεπὲς γάρ ἐστιν προσκυνεῖν ἢ τὸ ἰσότιμον ἀνθρώπων ἢ (τὸ γοῦν ἔλαττον) δαιμόνων. [16b] ἁμαρτάνουσι γὰρ ταπεινότατοι ἄνθρωποι, ὅταν προσκυνῶσι ταῦτα ἃ τῇ ἕξει συνέχεται· λίθου ψυχρὸν ἔκπρισμα καὶ ξύλον ξηρὸν καὶ μέταλλον ἀργὸν καὶ ὀστέα νενεκρωμένα. τίς ὁ λῆρος τῆς ἀπάτης ταύτης! [17] ὁμοίως λεκάνην Αἰγύπτιοι τὴν παρὰ πολλοῖς καλουμένην

---

9. *βασιλευει* Kl, *βασιλεύειν* G.

11. *σεαυτῷ* Kl, *ἑαυτῷ* G.

16a. *κυλλότερα* Kl. 17. *ἑτέρων* G et Kl, om. Boll. 18. Sie haben ihn auch aufgestellt auf dem berühmten Platz nahe beim Bild des Zeus

ποδονίπτην μετὰ ἑτέρων πολλῶν μυσερῶν προσκυνοῦσιν. τίς ὁ λῆρος τῆς ἀπαιδευσίας ταύτης! [18] Ἀθηναῖοι δὲ ἔτι καὶ νῦν βοὸς κρανίον χαλκοῦν σέβουσιν, τύχην Ἀθηναίων αὐτὸ καταφωνοῦντες, ⟨καὶ ἔστησαν αὐτὸ ἐπὶ τῷ κλεινῷ τόπῳ ἐγγὺς τῆς εἰκόνος Διὸς καὶ Ἡρακλέους⟩, ὥστε τοῖς χοϊδίοις εὔχεσθαι οὐκ οἴονται. ἃ μάλιστα τοῖς πεποιθόσιν αὐτοῖς ζημίαν τῇ ψυχῇ φέρειν δοκεῖ. [19] τί γὰρ διαφέρει ταῦτα πηλοῦ πεφρυγμένου καὶ ὀστράκου θρυπτομένου; δαιμόνων δὲ ἀγάλμασιν εὔχονται ἃ οὐκ ἀκούουσιν, ὥσπερ ἀκούομεν, οὐκ ἀπαιτοῦσιν, οὐκ ἀποδιδοῦσιν. ὄντως γὰρ αὐτῶν τὸ σχῆμα ἔψευσται. ὦτα γὰρ ἔχουσιν καὶ οὐκ ἀκούουσιν, ὀφθαλμοὺς ἔχουσιν καὶ οὐχ ὁρῶσιν, χεῖρας ἔχουσιν καὶ οὐκ ἐκτείνουσιν, πόδας ἔχουσιν καὶ οὐ βαδίζουσιν. τὸ γὰρ σχῆμα τὴν οὐσίαν οὐχ ὑπαλλάττει. καταγελῶν δέ μοι δοκεῖ καὶ Σωκράτης Ἀθηναίων τὴν πλάτανον ὀμνύναι, ξύλον τὸ ἀργόν. [20] ⟨ἄνθρωποι πρῶτον μὲν εἰς ἑαυτοὺς ἁμαρτάνουσιν εἰδωλολατροῦντες⟩. [21a] ἄνω πάλιν δεύτερον εἰς οὐρανοὺς ἁμαρτάνουσιν ἄνθρωποι, ὅταν προσκυνῶσιν αὐτοὶ ταῦτα ἃ τῇ φύσει συνέχεται, (τὸ κρόμμυον καὶ τὸ σκόροδον τῶν Πελουσίων θεός), ⟨καὶ οἱ καρποί, οἷς τρεφόμεθα⟩· ἅτινα πάντα εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ὀχετὸν ἐκβάλλεται. [21b] ἄνω τρίτον εἰς οὐρανὸν ἁμαρτάνουσιν ἄνθρωποι, ὅταν προσκυνῶ- Mt. 15, 17.

---

und Herakles A, om. G. ὥστε τοῖς ἰδίοις (θεοῖς add. Kl.) εὔχεσθαι οὐχ οἷόν τε G, om. A (non intellegens). 19. δαιμόνιον — ἔψευσται G, om. A. καταγελῶν W et Kl, καταγελᾶν G. ἀργόν A, ἄγριον G Kl. 20. Die Menschen versündigen sich erstens gegen sich selbst, indem sie [Götzen] anbeten A, om. G et Kl. 21a. ἄνω G, αὖ Kl, om. A. ἄνω (l. ἀνὰ) πάλιν — φύσει συνέχεται G. Zweitens aber verleugnen sie Gott, weil sie die Wahrheit verkennen A. τὸ κρόμμυον καὶ τὸ σκόροδον τῶν Πελουσίων θεός G, die Ägypter haben die Zwiebel und den Lauch Gott genannt, und die Früchte, von welchen wir uns nähren A, om. G et Kl. ἅτινα — ἐκβάλλεται G et Kl, und die in unserm Magen eingehen und auf den Düngerhaufen geworfen werden, die haben sie angebetet A. 21b. ἄνω τρίτον τῇ αἰσθήσει συνέχεται G et Kl, om. A. ἰχθὺν — τρόπων G, aber sie haben auch den Fisch, die Taube, den Hund, den Stein und den Wolf angebetet, und ein jeder hat zu dem Gebilde seiner eigenen Phantasie gebetet A.

σιν αὐτοὶ ταῦτα ἃ τῇ αἰσθήσει συνέχεται, ἰχθὺν καὶ περιστεράν, Αἰγύπτιοι κύνα καὶ κυνοκέφαλον, κροκόδειλον καὶ βοῦν, ἀσπίδα καὶ λύκον, τῶν ἰδίων ἀπεικόνισμα τρόπων. [22] ἄνω τέταρτον εἰς οὐρανοὺς ἁμαρτάνουσιν ἄνθρωποι, ὅταν προσκυνῶσιν αὐτοὶ ταῦτα ἃ τῷ λόγῳ συνέχεται· ἀνθρώπους δαίμονας ὄντας τῇ ἐνεργείᾳ θεοὺς λέγουσιν, τοὺς ὄντας τὸ πρὶν ἀνθρώποις, ὡς ἐξελέγχουσιν οἱ παρ' αὐτοῖς μῦθοι. Διόνυσον γάρ φασιν διασπώμενον καὶ Ἡρακλέα ἐπὶ πυρὸς αἰθόμενον ζῶντα, τὸν δὲ Δίαν θαπτόμενον ἐν Κρήτῃ· οἷσπερ ἀκολούθως συνεζήτηται τὰ ὀνόματα διὰ τοὺς μύθους, ὧν καὶ αὐτὰ τὰ ὀνόματα γινώσκεται· διὰ τὸ ἀσεβὲς αὐτῶν μάλιστα παραιτοῦμαι.

[23] Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν Ἀπολλώ, τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου ἐστὶν Χριστιανοὺς μὴ εἶναι.

[24] Ἀπολλὼς δὲ ὁ καὶ Σακκέας εἶπεν Ἀλλ' οὐ δύναται νικηθῆναι τὸ δόγμα τοῦ θεοῦ ὑπὸ δόγματος ἀνθρωπίνου. ὅσῳ γὰρ τοὺς εἰς αὐτὸν πεποιθότας ἀδίκως ἀποκτενοῦσιν, ἀκρίτως τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας, τοσούτῳ μᾶλλον πλῆθος ὑπὸ τοῦ θεοῦ μηκύνεται. [25] γινώσκειν σε δὲ θέλω, Περέννιε, ὅτι καὶ ἐπὶ βασιλεῖς καὶ ἐπὶ συγκλητικοὺς καὶ ἐπὶ τοὺς ἔχοντας ἐξουσίαν πολλὴν καὶ ἐπὶ πλουσίους καὶ πτωχοὺς καὶ ἐλευθέρους καὶ δούλους καὶ μεγάλους καὶ μικροὺς καὶ σοφοὺς καὶ ἰδιώτας ἕνα θάνατον ὥρισεν ὁ θεὸς ἐπὶ πάντων καὶ δίκην μετὰ θάνατον ἔσεσθαι ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους. [26] διαφορὰ δέ ἐστιν θανάτου. διὰ τοῦτο οἱ τοῦ καθ' ἡμᾶς

---

22. ἄνω G, αὖ Kl. προσκυνοῦσιν G, προσκυνῶσιν Kl. ὡς ἐξελέγχουσιν — παραιτοῦμαι G, om. A. παρ' αὐτοῖς Kl, παρ' αὐτοὺς G, αἰθόμενον em., ἀγόμενον G, ἀλώμενον Boll. δίαν θαπτόμενον G, διαθαπτόμενον Boll. συνεζήτηται τὰ ὀνόματα G, συνεζήτηται τὰ γεννήματα Kl.

24. Der Präfect sagte: Du hast viel philosophirt und uns erfreut. Aber weisst du nicht, dass es Senatssentenz ist, dass überhaupt nirgends ein Christ sich blicken lassen [genannt werden] soll? A. ἀποκτένουσιν G, ἀποκτείνουσιν Kl. τοσοῦτον (τοσούτῳ Kl) — μηκύνεται G, um so viel mehr entfernen sie sich von Gott A. 25. σε δέ G, δέ σε Kl. 26. κατὰ τὰς θείας ζῆν ἐντολάς G, und sie gemäss den göttlichen Schriften foltern A. καὶ πίστευσον — Περέννιε G, om. A.

λόγου μαθηταὶ καθ᾽ ἡμέραν ἀποθνήσκουσι ταῖς ἡδοναῖς, κολάζοντες τὰς ἐπιθυμίας δι᾽ ἐγκρατείας, βουλόμενοι κατὰ τὰς θείας ζῆν ἐντολάς. καὶ πίστευσον ἡμῖν ἀληθῶς, Περέννιε, ὅτι μὴ ψευδόμεθα. ἔστιν γὰρ οὐδ᾽ ἓν μόριον ἡδονῆς ἀκολάστου παρ᾽ ἡμῖν. πᾶσαν δὲ μᾶλλον αἰσχρὰν θέαν ἐξορίζομεν ἐξ ὀφθαλμῶν ἀκολάκων, ὅπως ἄτρωτος ἡμῶν ⟨ἡ ψυχὴ⟩ διαμείνῃ. [27] τοιαύτῃ δὲ προαιρέσει τοῦ βίου χρώμενοι, ἀνθύπατε, οὐ χαλεπὸν ἡγούμεθα τὸ θνήσκειν διὰ τὸν ὄντως θεόν. αὐτὸ γὰρ ὅ ἐσμεν διὰ θεόν ἐσμεν. διὰ τοῦτο καὶ πάντα καρτεροῦμεν, ἵνα μὴ κακῶς ἀποθάνωμεν. [28] εἴτε γὰρ ζῶμεν, εἴτε ἀποθνήσκομεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν. δύναται δὲ πολλάκις καὶ δυσεντερία καὶ πυρετὸς ἀποκτεῖναι· νομίσω οὖν ὡς ὑφ᾽ ἑνὸς τούτων ἀναιρεῖσθαι. Rom. 14, 9.

[29] Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν Τοῦτο κεκρικώς, Ἀπολλώ, ἡδέως ἀποθνήσκεις;

[30] Ἀπολλὼς εἶπεν Ἡδέως μὲν ζῶ, Περέννιε, οὐ μέντοι δεδοικὼς τὸν θάνατον διὰ τὴν πρὸς τὸ ζῆν φιλίαν. οὐδὲν γὰρ ζωῆς τιμιώτερον, ζωῆς δὲ τῆς αἰωνίου [ζωῆς], ἥτις ἐστὶν ἀθανασία τῆς ἐν τῷδε τῷ βίῳ καλῶς βεβιωκυίης ψυχῆς.

[31] Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν Οὐκ οἶδα τί λέγεις οὐδὲ ἐπίσταμαι περὶ ὧν νομικῶς ἀπαγγέλλεις μοι.

[32] Ἀπολλὼς εἶπεν Τί οὖν σοι καὶ συμπαθῶ ἐγὼ οὕτως ἀνοήτῳ ὄντι περὶ τὰ καλὰ τῆς χάριτος; βλεπούσης γὰρ καρδίας ἐστίν, Περέννιε, ὁ λόγος τοῦ κυρίου, ὡς βλεπόντων ὀφθαλμῶν τὸ φῶς, ἐπεὶ οὐδὲν ὠφελεῖ ἄνθρωπος ἀνοήτοις προσφθεγγόμενος, ὡς οὐδὲ τὸ φῶς ἀνατέλλον τυφλοῖς.

[33] Κυνικὸς δέ τις φιλόσοφος εἶπεν Ἀπολλώ, σεαυτῷ λοιδοροῦ. πολὺ γὰρ πεπλάνησαι, κἂν δοκεῖς σκοτεινόλογος εἶναι.

[34] Ἀπολλὼς εἶπεν Ἐγὼ μεμάθηκα εὔχεσθαι, οὐ λοι-

ἐξ ὀφθαλμῶν ἀκολάκων (κολάκων G) G, ἐξ ὀφθαλμῶν ἡμῶν καὶ ἐξ ὤτων ἡμῶν ὡσαύτως πάντα λόγον κολάκων Gbh et Kl ex A (kein der Bosheit zugängliches Ohr). ⟨ἡ ψυχὴ⟩ διαμείνῃ G suppl. ex A, ⟨ἡ καρ-⟩ δία μείνῃ Gbh et Kl.

31. οὐδὲ — ἀπαγγέλλεις μοι G et Kl, om. A. 33. fort. leg. λοιδόρει.

δρεῖν. ὁμολογεῖ δὲ ἡ ὑπόκρισις ἡ ἐν σοὶ τὴν ἀβλεψίαν τῆς καρδίας σου, εἰ καὶ προελεύσει εἰς πλῆθος ἀργολογίας. τοῖς γὰρ ἀνοήτοις ἡ ἀλήθεια ὄντως λοιδορία νομιστέα.

[35] Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν Ἴσμεν καὶ ἡμεῖς ὅτι ὁ λόγος τοῦ θεοῦ γεννήτωρ καὶ ψυχῆς καὶ σώματός ἐστιν τῶν δικαίων, ὁ λογώσας καὶ διδάξας, ὡς φίλον ἐστὶν τῷ θεῷ.

[36] Ἀπολλὼς εἶπεν Οὗτος ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὡς ἄνθρωπος γενάμενος ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, κατὰ πάντα δίκαιος καὶ πεπληρωμένος θείᾳ σοφίᾳ, φιλανθρώπως ἐδίδαξεν ἡμᾶς τίς ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ τί τέλος ἀρετῆς ἐπὶ σεμνὴν πολιτείαν ἁρμόζων πρὸς τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχάς· ὃς διὰ τοῦ παθεῖν ἔπαυσεν τὰς ἀρχὰς τῶν ἁμαρτιῶν. [37] ἐδίδαξεν γὰρ θυμὸν παύειν, ἐπιθυμίαν μετρεῖν, ἡδονὰς κολάζειν, λύπας ἐκκόπτειν, κοινωνικοὺς γίνεσθαι, φιλίαν αὔξειν, κενοδοξίαν καθαίρειν, πρὸς ἄμυναν ἀδικούντων μὴ τρέπεσθαι, διὰ τὸν τῆς δίκης θεσμὸν θανάτου καταφρονεῖν, οὐ διὰ τὸ ἀδικεῖν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀνέχεσθαι ἀδικουμένους, ἔτι δὲ νόμῳ τῷ ὑπ' αὐτοῦ δοθέντι πείθεσθαι, βασιλέα τιμᾶν, θεὸν σέβειν μόνον ἀθάνατον, ψυχὴν ἀθάνατον πιστεύειν, δίκην μετὰ θάνατον πεπεῖσθαι, γέρας πόνων ἀρετῆς μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐλπίζειν παρὰ θεοῦ δοθησομένην τοῖς εὐσεβῶς βιώσασιν. [38] ταῦτα διδάξας ἡμᾶς ἐνεργῶς καὶ πείσας μετὰ πολλῆς ἀποδείξεως δόξαν μὲν αὐτὸς ἀρετῆς μεγάλην ἀπηνέγκατο, ἐφθονήθη δὲ πρὸς τῶν ἀπαιδεύτων, καθ' ἃ καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ δίκαιοί τε καὶ φιλόσοφοι· οἱ γὰρ δίκαιοι τοῖς ἀδίκοις ἄχρηστοι, [39] καθ' ἃ καὶ λόγος τις ἄφρονας ἀδίκως εἰπεῖν Δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστίν. [40] καὶ τῶν παρ' Ἕλλησιν δέ τις, ὡς ἀκούομεν, Ὁ δὲ δίκαιος, φησίν, μαστιγωθήσεται, στρεβλωθήσεναι, δεθήσεται, ἐκκαυθήσεται τὼ ὀφθαλμώ, τελευτῶν πάντα τὰ κακὰ παθὼν ανασκολοπισθήσεται. [41] ὥσπερ οὖν Σωκράτους οἱ Ἀθηναῖοι συκοφάνται ἀδίκως κατεψηφίσαντο πείσαντες καὶ τὸν δῆμον, οὕτως καὶ τοῦ καθ' ἡμᾶς διδασκάλου τε καὶ σωτῆρος ἔνιοι τῶν πανούργων κατεψηφίσαντο δήσαντες

Ies. 2, 10. Soph. 2, 12.
Plato Rep. II.

38. δίκαιοί τε A Kl, διάκονοί τε G.

αὐτόν. [42a] ὥσπερ καὶ τοὺς προφήτας, οἵτινες πολλὰ προεῖπον ἔνδοξα περὶ τοῦ ἀνδρός, ὅτι τοιοῦτός τις ἀφίξεται ⟨κατὰ⟩ πάντα δίκαιος καὶ ἐνάρετος, ὃς εἰς πάντας εὐποιήσας ἀνθρώπους ἐπ᾽ ἀρετῇ πείσει σέβειν τὸν πάντων θεόν, ὃν ἡμεῖς φθάσαντες τιμῶμεν. ὅτι ἐμάθομεν σεμνὰς ἐντολάς, ἃς οὐκ ᾔδειμεν, καὶ οὐ πεπλανήμεθα. [42b] εἰ δὲ καὶ πλάνη τις εἴη τοιαύτη ὡς καθ᾽ ἡμᾶς ἡ λέγουσα ψυχὴν μεν ἀθάνατον, δίκην δὲ μετὰ θάνατον καὶ γέρας ἀρετῆς ἐν τῇ ἀναστάσει καὶ θεὸν δικαστήν, ἡδέως ἂν τὴν τοιαύτην ἀπάτην ἀποφερόμεθα, δι᾽ ἧς μάλιστα τὸ καλῶς βιοῦν μεμαθήκαμεν, τὴν μέλλουσαν ἐλπίδα ἀπεκδεχόμενοι, καίτοι τὰ ἐναντία πάσχοντες.

[43] Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν Ἐνόμιζόν σε, Ἀπολλώ, τὸ λοιπὸν μεταβεβλῆσθαι τῆς τοιαύτης προαιρέσεως καὶ σέβειν μεθ᾽ ἡμῶν τοὺς θεούς.

[44] Ἀπολλὼς εἶπεν Ἐγὼ ἤλπιζον, ἀνθύπατε, τοὺς εὐσεβεῖς διαλογισμούς σοι παρεῖναι καὶ πεφωτίσθαί σου τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοὺς διὰ τῆς ἀπολογίας μου, ὥστε τὴν καρδίαν σου καρποφορῆσαι θεὸν τὸν ποιητὴν πάντων σέβειν τούτῳ τε καθ᾽ ἡμέραν δι᾽ ἐλεημοσυνῶν καὶ φιλανθρώπου τρόπου τὰς εὐχὰς ἀναπέμπειν μόνῳ, θυσίαν ἀναίμακτον καὶ καθαρὰν τῷ θεῷ.

[45a] Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν Θέλω σε ἀπολῦσαι, Ἀπολλώ, κωλύομαι δὲ ὑπὸ τοῦ δόγματος Κομόδου τοῦ αὐτοκράτορος. πλὴν φιλανθρώπως χρήσομαί σοι ἐν τῷ θανάτῳ.

[45b] Καὶ ἔδωκεν σίγνον κατ᾽ αὐτοῦ κατεαγῆναι τοῦ μάρτυρος τὰ σκέλη.

[46] Ἀπολλὼς δὲ ὁ καὶ Σακκέας εἶπεν Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου, Περέννιε ἀνθύπατε, σὺν πᾶσι τοῖς ὁμολογήσασι θεὸν παντοκράτορα καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν Ἰησοῦν

42a. τοὺς προφήτας G, τοὺς πρὸ αὐτου προφήτας A Kl. ἔνδοξα G Kl, ἐν δόξῃ Boll. κατὰ inserui, om. G. 42b. G Kl om. A. γέρας (cf. § 37) em. Kl, πέρας G.

44. καρποφορῆσαι Boll., καρποφορεῖσαι G, καρποφοροῦσαν Kl suadente W. τούτῳ τε Kl, τε τούτῳ G.

Χριστὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ περὶ τῆσδε τῆς ἐμοὶ σωτηριώδους ἀποφάσεώς σου.

[47a] *Τοιοῦτον τέλος ἔνδοξον μαρτυρίου νηφούσῃ ψυχῇ καὶ προθύμῳ καρδίᾳ ἐνήρξατο ὁ ἁγιώτατος ἀθλοφόρος οὗτος, ὁ καὶ Σακκέας. ἡ δὲ κυρία τῶν ἡμερῶν, καθ' ἣν παλαίσας τῷ πονηρῷ τὸ βραβεῖον τῆς νίκης ἐκομίσατο, σήμερον ἐνέστηκεν. δεῦρο τοίνυν τοῖς ἐκείνου καλοῖς ἀνδραγαθήμασιν, ἀδελφοί, τὴν ἑαυτῶν ψυχὴν εἰς πίστιν ἐπιρρώσαντες ἐραστὰς ἑαυτοὺς τῆς τοιαύτης χάριτος καταστήσωμεν δι' ἐλέους καὶ χάριτος Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ σὺν ἁγίῳ πνεύματι δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.*

[47b] *Ἐμαρτύρησεν ὁ τρισμακαριώτατος Ἀπολλῶς ὁ καὶ Σακκέας πρὸ ἕνδεκα καλανδῶν μαΐου κατὰ Ῥωμαίους, κατὰ δὲ Ἀσιανοὺς μηνὸς ὀγδόου . . . ., κατὰ δὲ ἡμᾶς βασιλεύοντος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.*

II. Untersuchung des Doppeltextes.

Die beiden Texte des Martyriums, der armenische (A) und der griechische (G), bieten uns zwei Verhandlungen. In A erscheint die erste Verhandlung (§ 1—10) aber weder als der Anfang des ganzen Verfahrens noch als öffentlich. Denn der Präfect lässt den Apollonius vor den Senat bringen und beginnt mit der Frage: „Apollonius, warum widersetzest du dich den unbesiegbaren Gesetzen (der res publica) und dem Befehle der Kaiser, und warum willst du nicht opfern?“ Hier geht also vorher die Weigerung des Apollonius zu opfern. Von dem sich als Christen bekennenden Apollonius verlangt der Präfect zunächst den Schwur bei der Fortuna Caesaris Commodi, welchen Apollonius bei aller Ehrfurcht vor dem Kaiser verweigert. Dann fordert der Präfect den Apollonius auf, zu opfern „dem Apollo und den anderen Göttern und

---

47a. *δόξα* G, *ἡ δόξα* Kl.

47b. . . . . dies deest in G.

dem Bilde des Kaisers" (§ 7), was Apollonius gleichfalls verweigert, so sehr er sich auch bereit erklärt für den Kaiser als von Gott eingesetzt zu beten. Apollonius weigert sich aber nicht blos, sondern will den Präfecten auch belehren (§ 4: Höre mit Einsicht auf diese meine Antwort). Deshalb fragt der Präfect § 10: „Wurdest du denn, um zu philosophiren, hierher gerufen?" Er gewährt dem Apollonius einen Tag Bedenkzeit und lässt ihn ins Gefängnis abführen. Apollonius erscheint als schon vorher gefangen, weil er sich zu opfern weigerte, und sein erstes Verhör geschieht durch den Praefectus (praetorio), aber vor dem Senat, also keineswegs ganz öffentlich.

Die Verhaftung des Apollos aus Alexandrien (wie der Märtyrer hier nach Apg. 18, 24 genannt wird) führt der Grieche zurück auf eine allgemeine Christenverfolgung unter Kaiser Commodus, so dass eine besondere Veranlassung der Verhaftung desselben wegen Verweigerung des Opfers zurücktritt. Insofern erscheint die Verhandlung vor Perennios, hier Proconsul Asiae, (§ 1—10) mehr als die allererste, und ihrer Öffentlichkeit steht nichts im Wege, da sie nicht vor dem römischen Senate, sondern vor Perennios als Proconsul Asiae geschieht. Der Proconsul beginnt auch nicht mit der Frage, warum Apollos nicht opfern wolle, sondern mit der einfachen Frage, ob er ein Christ sei, was Apollos nicht ebenso einfach bejaht, sondern mit Hinzufügung seiner Verehrung des Schöpfergottes. Die Aufforderung des Proconsuls, seinen Sinn zu ändern und bei der Fortuna Caesaris zu schwören, veranlasst dann vollends einen über das gerichtliche Verfahren hinausgehenden Belehrungsversuch des Apollos: „Höre verständig auf mich, Perennios, der ich im Begriff bin, bezüglich heiliger und gesetzlicher Apologie dir den Vortrag zu halten" (§ 4: „Höre mit Einsicht auf diese meine Antwort" A) . . . „Glaube uns (Christen) aus der Apologie selbst" (§ 5, om. A). Auch als der Proconsul die Aufforderung zur Sinnesänderung wiederholt mit der Mahnung, den Göttern und dem Bilde des Kaisers zu opfern (§ 7), antwortet Apollos

mit einem Lächeln der Überlegenheit § 8: „Über Sinnesänderung und Eid, Perennios, habe ich dir die Apologie gegeben, über Opfer aber höre." So spricht weniger ein vor einem römischen Gerichte sich verantwortender Christ, als ein Vortrag haltender (oder seine schriftliche Darlegung mündlich wiederholender) Apologet. Die Bemerkung des Proconsuls, dass Apollonius doch nicht, um zu philosophiren, vor Gericht stehe, fehlt bei dem Griechen. Hat er die Ungehörigkeit solcher Rede des Apollonius vor Gericht noch nicht bemerkt? Oder hat er die Bemerkung solcher Ungehörigkeit vielmehr unterdrückt? Dass der Armenier sie erfunden haben sollte, ist kaum anzunehmen.

Die zweite Verhandlung beginnt A § 11: „Und nach drei Tagen befahl er (der Präfect) ihn vorzuführen (man muss doch wohl denken: wieder vor den Senat) und sprach zu ihm: Welchen Rat gab ich dir [besser: Was für einen Rat hast du für dich beschlossen]? Die drei Tage können, da § 10 dem Apollonius nur „ein Tag Bedenkzeit" gewährt ist[1]), nur so verstanden werden, dass der erste Tag seine Weigerung zu opfern und seine Verhaftung (§ 1), der zweite die erste Verhandlung (§ 1—10) enthielt, der dritte Tag also die zweite Verhandlung. Nach § 43 ist dem Apollonius ja auch nur über Nacht Bedenkzeit gegeben worden. Als Apollonius gottverehrend zu bleiben erklärt, antwortet der Präfect § 13: „Um der Sentenz des Senates willen gebe ich dir den Rat zu bereuen und den Göttern zu opfern . . . . Ich glaube, dass du der Sentenz des Senates nicht unkundig bist." Vorhergegangen war also ein in Abwesenheit des Apollonius gefasster Senatsbeschluss, welchen der Präfect § 23 so angiebt: „Weisst du das nicht, dass es Senatssentenz ist, dass überhaupt nirgends ein Christ sich blicken lassen [genannt werden] soll?" Die Verhandlung vor dem Senate wird dadurch nicht aufgehoben, dass § 33 ein anwesender

[1]) Aus dem artikellosen ἡμέραν kann ich nicht mit Klette (S. 79) auf eine Frist von unbestimmter Dauer schliessen.



Philosoph (warum nicht auch Senator?) den Apollonius nach seinem zweiten Vortrage rügt. Nach dem dritten Vortrage des Apollonius tritt dann auch der Praefectus (praetorio) zurück. „Der Vorsitzende“ (des Senats) ergreift das Wort und fällt das Urteil, gebunden an den Senatsbeschluss (§ 35. 43. 45[a]).

Anders der Grieche, welcher den ganzen Vorgang nach Asien verlegt. Zwar die drei Tage, nach welchen Perennios die Vorführung des Apollos befiehlt, sind nur insofern etwas anders, als von einer Verweigerung des Opferns am ersten Tage nichts zu spüren ist. Aber der römische Senat, dessen Vorsitzender schliesslich das Wort ergreift und das Urteil spricht, ist von vornherein ausgeschlossen. Und doch lesen wir von dieser ganz öffentlichen Verhandlung die Anwesenheit einer grossen Menge *συγκλητικῶν καὶ βουλευτικῶν καὶ σοφῶν μεγάλων*. Was können die *συγκλητικοὶ* im Unterschiede von den *βουλευτικοῖς*, den asianischen Ratsherren, anders sein als römische Senatoren, welche auch in dieser Verlegung nach Asien noch selbstredend auf die Verhandlung vor dem römischen Senate zurückweisen? Folgen doch auch § 25 auf die Könige (Kaiser) sofort die *συγκλητικοὶ* unmittelbar vor den hohen Beamten (*τοὺς ἔχοντας ἐξουσίαν πολλήν*, wie Perennios). Um der Tautologie der *συγκλητικοὶ* und der *βουλευτικοὶ* zu entgehen, fasst Klette diese als *σύμβουλοι*, d. h. „Leute von der Qualität, dass sie dem kaiserlichen concilium für Rechtsprechung angehören“ (vgl. Mommsen, Staatsrecht II², S. 948 f.). Allein hier ist man ja nicht in Rom, sondern in der Senatsprovinz Asia, wird also städtische Ratsherren, etwa in Ephesus, zu verstehen haben. Auch „die Hochgelehrten“ kann man leicht verstehen als Erklärung des einredenden Philosophen § 33, welcher hier freilich kein römischer Senator sein kann, sondern als ein Kyniker, als ein heidnisches Gegenstück zu dem christlichen Asketen (*Σακκέας*) Apollos bezeichnet wird. Bei G lässt Perennios ferner die Acten der vortägigen Verhandlung vorlesen. Dass Apollonius nicht in dem Gefängnis ge-

wesen sei, schliesst **Klette** (S. 32. 79. 83 und z. d. St.) aus *κληθῆναι* = citari, obwohl derselbe doch schon im Eingange als verhaftet (*συλληφθείς*) erscheint. Die Acten, welche A nicht erwähnt, sind ganz geeignet, den Eindruck eines ungehörigen Philosophirens vor Gericht (A) zu unterdrücken. Der Senatsbeschluss, welcher bei dem Vorgange in einer fernen Provinz wirklich ferner liegt, wird wohl § 43 beibehalten. Aber § 45^a, da ja nicht der Praefectus (praetorio) in Rom, sondern der Proconsul Asiae das Urteil fällt, wird der Senatsbeschluss umgewandelt in einen kaiserlichen Erlass. Auch in der wohlbezeugten Enthauptung § 45^b bewahrt der Armenier seinen Vorzug in Äusserlichkeiten vor dem Griechen, welcher anstatt des Anklägers den Angeklagten zum crurifragius macht, obwohl er doch § 45 die Milde des Urteils beibehielt.

Der Vorzug des Armeniers vor dem Griechen, welcher sich bisher ergeben hat, betrifft jedoch nicht den Inhalt der Verhandlungen selbst, namentlich nicht die Worte des Apollonius, in welchen vielmehr G zwar nicht durchweg, aber meist den Vorzug verdient.

Bei der ersten Verhandlung hängt es mit der ungeschichtlichen Verlegung nach Asien zusammen, dass Perennios in G mit der allgemein gehaltenen Frage beginnt: „Apollos, bist du ein Christ?" A führt auf eine bestimmte Veranlassung des Verfahrens zurück, nämlich Verweigerung des Opfers für die Götter, und giebt eine entsprechende Antwort des Apollonius. In G begnügt sich Apollonius nicht mit einem Ja auf die Frage, ob er ein Christ sei, sondern fügt hinzu: „Deshalb verehre und fürchte ich den Gott, welcher den Himmel und die Erde, das Meer und alles darinnen geschaffen hat." In A lautet die Frage: „Warum widersetzest du dich den unbesiegbaren Gesetzen (der res publica) und dem Befehle der Kaiser[1]) und warum willst du nicht den

---

[1]) Ohne Grund bemängelt **Klette** z. d. St. den Ausdruck, wie wenn auf frühere Kaiser kaum zurückgegriffen werde.

Göttern opfern?“ Dazu stimmt die Antwort: „Weil ich ein Christ bin und Gott fürchte, der Himmel und Erde geschaffen hat, und nicht den eitlen Götzen opfere.“ Die Aufforderung des Perennios zur Sinnesänderung und zum Schwure bei der Fortuna Caesaris (§ 3) erhält dagegen in G eine passendere Antwort in der Belehrung des Apollonius über schlechte und rechte Sinnesänderung und über das Schwören (§ 4—6). In G erhält man nicht blos eine Hinweisung auf die jetzt zu gebende Apologie (wie in A), sondern auch eine Verweisung auf die verehrungswürdigen und herrlichen Gebote des göttlichen Logos, welche erst bei der zweiten Verhandlung (§ 36—42) ausgeführt werden. Apollonius beginnt in G weniger als ein Angeklagter vor Gericht, welcher die an ihn gerichteten Fragen beantwortet, sondern vielmehr als ein Redner, welcher schon im Anfange weiteres im Sinne hat, eine vollständige Apologie vortragen will. Das Missverhältnis seiner Worte zu der Stellung vor dem Richter tritt etwas zurück bei A, welcher die Hinweisung auf später Ausgeführtes nicht bietet. Der Zusammenhang der Worte des Apollonius wird sich aber durch das Folgende wohl bestätigen[1]). Aber ohne das Lächeln der Überlegenheit (welches G bietet) antwortet Apollonius auch in A § 8: „Wegen der Sinnesänderung und des Eides habe ich die Antwort (*τὴν ἀπολογίαν* G) gegeben. Was aber das Opfer betrifft“ (nur das *ἄκουσον* in G, einen Ausdruck oratoris pergentis, lässt G aus). Dreierlei hat Apollonius in dem ersten Verhöre vorgetragen, *περὶ μετανοίας καὶ ὅρκου καὶ θυσίας*, ein vollständiges exordium orationis apologeticae,

---

[1]) § 4 *φεύγων τὰς ἀρχὰς τῶν ἁμαρτημάτων* (vgl. § 36 *τὰς ἀρχὰς τῶν ἁμαρτιῶν*) möchte ich aber nicht mit Klette übersetzen: „die Herrschaft der Sünden flieht“ (ähnlich § 36), wie wenn Kol. 2, 15. Eph. 6, 12 zu vergleichen wären. Ich verstehe die Anfänge der Sünden, welche der Christ flieht oder unterdrückt. Sonst lässt es sich gewiss hören, wenn Klette ein Missverständnis von G (*ὃ λέγω σοι ποίησον, Ἀπολλώ, καὶ θῦσον τοῖς θεοῖς κτλ.*) wahrnimmt in A (Nun tritt näher und opfere dem Apollo und den anderen Göttern).

eine Zurückweisung des dreifachen Verlangens, dem Christentum zu entsagen, bei der Fortuna Caesaris zu schwören und den Göttern wie der imago Caesaris zu opfern. Die Äusserlichkeit, dass Perennios nach Gewährung eintägiger Bedenkzeit ihn in das Gefängnis abführen lässt, hat wieder A bewahrt, dagegen G weggelassen.

Die zweite Verhandlung (§ 11—45) beginnt G allerdings förmlicher als A mit der Verlesung der Acta, auf welche dann auch Apollos verweist, wogegen er den Perennios nicht mehr mit A sagen lässt: „Ich glaube, dass du der Sentenz des Senats nicht unkundig bist." G hat ja den Vorgang nach Asien verlegt und konnte hier eine einfache Verweisung auf den Beschluss des römischen Senats ausreichend finden. Gleichwohl lässt er § 14 den Apollonius antworten: „Ich kenne den Beschluss des Senats", wogegen ihn A sagen lässt: „Ich kenne die Sentenz des allmächtigen Gottes." So beginnt denn Apollonius in der zweiten Verhandlung weniger eine gerichtliche Verantwortung als eine Fortsetzung seines apologetischen Vortrags, zuerst (prima parte) *περὶ εἰδωλολατρείας* (§ 14—22). Dass G hier manches ursprünglicher bietet als A, bemerkt Klette mit Recht. Aber einiges ist doch aus A zu berichtigen oder zu ergänzen. G schliesst § 14 mindestens ebenso passend mit der Bemerkung, dass die mit Händen gemachten *εἴδωλα* sich nicht von selbst bewegen werden, als A mit dem Satze: „und die wahre Verehrung Gottes kennen sie nicht". Er scheint sogar den Vorzug zu verdienen, wenn er es § 16^a fin. für der Schande wert erklärt, anzubeten das Menschen oder (was noch weniger) Dämonen Gleichwertige[1]), wogegen es nach A eine Schande ist, „vor den unwürdigen [Götzen] niederzufallen, und es ist ein Sklavendienst, die Nichtigkeit zu verehren". Sicher verdient § 16^b den Vorzug G mit der niedrigsten Stufe des Götzendienstes, anzubeten „was durch den Zustand (*τῇ ἕξει*)

[1]) Nach Klette: „was auf gleicher Stufe mit Menschen steht oder was wenigstens tiefer steht als die Dämonen".

zusammengehalten wird: von Stein kaltes Ausgesägtes und dürres Holz und unthätiges Metall und tote Knochen. Welche Albernheit dieses Truges"! Der wohlüberlegte Anfang mit dem Leblosen, was angebetet wird, fehlt bei A in dem matten Satze: „Ihre Erfinder waren Thoren, ihre Diener und Anbeter noch mehr." Ebenso § 17 G: „Gleicherweise ein Becken beten Ägyptier an, welches bei Vielen Fussbecken heisst, nebst vielem anderen Scheusslichen. Welche Albernheit dieser Ungebildetheit"! Über das Leblose geht hier schon hinaus A: „Die Ägyptier beten in ihrer Verirrung die Zwiebel an." Aber schon in § 18 scheint G bei aller Vorzüglichkeit nicht blos einer Berichtigung des erhaltenen Wortlautes, sondern auch einer Ergänzung aus A zu bedürfen. G: „Athener aber verehren noch jetzt eines Ochsen ehernen Schädel, ihn die Athener-Tyche benennend [A add.: Sie haben ihn auch aufgestellt auf dem berühmten Platz nahe bei dem Bilde des Zeus und Herakles], so dass sie zu dem Gusswerke zu beten nicht meinen, was besonders den darauf Vertrauenden Schaden an ihrer Seele zu bringen scheint" [A nur: „damit sie zu ihnen beten"]. Die Ergänzung aus A bestätigt auch Klette, nach dessen überzeugender Nachweisung *ὁ βοῦς ἐν πόλει*, der *ταῦρος* des Pausanias (descr. arc. Athen. 24, 2) gemeint ist. Die Aufstellung dieser Athener-Tyche bei den Bildern des Zeus und des Herakles erklärt Apollonius so, dass sie das Beten zu dem gegossenen Ochsenschädel verdeckt, was aber besonders den auf sie Vertrauenden Schaden an der Seele zu bringen scheint, als eine Unglücks-Tyche.

In § 19 bedarf A der Ergänzung aus G, auch der Berichtigung von *ἄγριον* in *ἀργόν*. Denn zum Schwure ist die Platane nicht deshalb ungeeignet, weil sie ohne menschliche Pflege aufwächst, sondern weil sie unwirksam ist. Lesen wir schon § 16[b] *ξύλον ξηρὸν καὶ μέταλλον ἀργόν*, so finden wir hier *ξύλον ἀργόν*. Aber § 20, in A bewahrt, ist für G unentbehrlich. Das *δεύτερον* in § 20 ist unbegreiflich ohne ein voraufgegangenes *πρῶτον*. Klette wendet ein: „Im

Flusse des **mündlichen** Verteidigungsvortrags ist bei *ἁμαρτάνουσιν* § 16^{b} noch nicht an die Gliederung gedacht, welche nun mit § 21^{a}. 21^{b}. 22 zweckmässig durchgeführt wird." Allein dort lehrt *ταῦτα ἃ τῇ ἕξει συνέχεται* allerdings, dass der Redner schon im Sinne hat *ταῦτα ἃ τῇ φύσει συνέχεται* § 21^{a}, *ταῦτα ἃ τῇ αἰσθήσει συνέχεται* § 21^{b}, *ταῦτα ἃ τῷ λόγῳ συνέχεται* § 22. Ein so wohl überlegender Redner sollte „zweitens", „drittens", „viertens" sagen, obwohl er „erstlich" vergessen hat? Gegen den Ausfall von etwa einer Zeile in G streitet auch nicht die Wahrnehmung, dass Apollonius schon § 19 durch Erwähnung der Platane zu der zweiten Stufe [des Belebten] übergegangen sei. In dem unwirksamen Holze kann man schon am Schlusse des Unorganischen einen Übergang zu dem Pflanzenleben erkennen. — Versündigen sich die Götzendiener erstlich gegen sich selbst durch Anbetung von Leblosem als unter ihnen stehend, so sündigen sie zweitens nach oben gegen den Himmel durch Anbetung des Pflanzenlebens (§ 21^{a}, wo in G *ταῦτα πάντα* gewiss mehr als Zwiebel und Lauch der Pelusier voraussetzt, deshalb einer Ergänzung aus A bedarf). Nach oben gegen den Himmel versündigen sie sich drittens durch Anbetung von durch Empfindung Zusammengehaltenem oder Tieren (§ 21^{b}). Diese dritte Art des Götzendienstes wird in A nicht mehr als solche unterschieden und dürftiger ausgeführt. Zum vierten (dritten in A) versündigen sich die Götzendiener nach oben gegen den Himmel durch Anbetung von Vernunftwesen (§ 22, wo A den Vergleich mit G in keiner Hinsicht besteht). Menschen, welche durch die Wirksamkeit Dämonen sind, nennt man Götter. Ihre Namen (Dionysos, Bakchos u. dgl.) werden zusammengesucht wegen der bei ihnen gangbaren Mythen, auch ihre (wirklichen, nicht mythischen) Namen sind bekannt. Wegen ihrer Gottlosigkeit lehnt Apollos die vergötterten Menschen ab.

Über diese apologetische Ausführung *περὶ εἰδωλολατρείας* bemerkt der Präfect § 23 in A: „Du hast viel philosophirt und uns erfreut", was er bei G nicht sagt. In der That

hat Apollos hier wieder einen Vortrag gehalten, eine Ausführung gegeben, welche recht gut in der Schrift eines Apologeten stehen könnte, aber zu einer gerichtlichen Verantwortung kaum passt. In G verweist Perennios wieder einfach auf den Senatsbeschluss, dass es Christen nicht geben darf.

Die Antwort des Apollonius (§ 24—28) beginnt mit der Gegenüberstellung des göttlichen Beschlusses gegen einen menschlichen und in G passender als in A mit der Bemerkung, dass der unschuldige Tod der auf Gott Vertrauenden gerade zur Ausbreitung ihrer Sache dient. Man kann es auch in einer solchen Gerichtsverhandlung wohl verstehen, dass Apollonius an die Allgemeinheit des Todes erinnert und mit herrlichen Worten das tägliche Sterben der Christen für Lüste und Begierden ausführt, so dass sie den Tod um Gottes willen nicht zu scheuen brauchen. A zieht wohl § 28 die Gütereinziehung herein: „Wir wollen uns auch nicht grämen über die Einziehung unseres Vermögens", wie es ein vor Gericht Stehender wohl sagen mochte, steht aber im allgemeinen hinter G zurück. Und entsprechen diese Worte auch überhaupt der geschichtlichen Lage am meisten, so konnte doch auch eine schriftliche Apologie eine solche Ausführung περὶ θανάτου sehr wohl als pars secunda enthalten.

Immer kann Perennios § 29 seinem Geständnis, nicht zu wissen, was Apollonius sagt, in G seine Nichtbefriedigung als Richter hinzufügen: „noch verstehe ich, was du juristisch verkündigst".

Juristisch wenig ziemlich ist das, was Apollonius § 30 in G dem unverständigen Perennios erwidert, nicht so in A.

Die Einrede eines anwesenden Philosophen, welcher nur bei der Verhandlung in Asien als ein Kyniker erscheinen kann (G), bezieht sich auch auf das Doctrinäre des Apollonius, seine scheinbare Gedankentiefe, und ruft eine entsprechend scharfe Entgegnung hervor (§ 33. 34).

In A sagt der Präfect kein Wort mehr, an seiner Stelle redet der Vorsitzende (des Senats oder des Senatsgerichtes). Ursprünglicher findet auch Klette hier G, wo der doch eben

erst (§ 32) von Apollonius wegen seiner Unvernunft scharf gerügte Perennios in die Logos-Lehre des Angeklagten selbst einstimmt (§ 35), das unerschütterte Festhalten des Apollonius an seinem Grundsatze bedauert (§ 43) und nur wegen der Verfügung des Kaisers [1]) ungern das Todesurteil spricht (§ 45ª). Die Einheit des Präfecten und des Vorsitzenden hängt aber zusammen mit der gewiss nicht ursprünglichen Verlegung des Vorgangs nach Asien. Die Logos-Lehre, welche Perennios selbst vorträgt, macht seine Worte § 35 auch für Klette verdächtig, so dass er die Annahme eines protokollarischen Berichtes hier aufgiebt und den Zusatz eines christlichen Redactors vermutet.

Darin stimmen A und G überein, dass sie § 36—42 einen Vortrag des Apollinarios *περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* bringen. Dem Vorhergehenden (§ 32, in G auch § 35) entsprechend lässt A (nicht G) den Logos Gottes Mensch geworden sein in Judäa. Gewiss hat hier auch G Ursprüngliches bewahrt, namentlich das bei A ganz fehlende Stück § 42ᵇ. Ungeteilt wird der Vorzug des einen Berichtes vor dem andern nicht sein. Um so weniger wird aber auch in G ein protokollarischer Bericht vorliegen. Im allgemeinen

---

[1]) Klette (S. 85) bemerkt selbst: „Nach den wiederholten Verweisungen auf einen Senatsbeschluss, a. p. [acta praefectoria] G § 13/14. 23/24, muss die Erwähnung auch eines bestimmten Rechtsbescheides des Commodus hier § 45ª am Schlusse des zweiten Protokolls [?] überraschen . . . . Dass sich die damit unterschiedenen beiden Rechtsgutachten dabei inhaltlich aufs innigste berühren, steht nach dem Zusammenhange ihrer Anführung ausser Zweifel. Nun spricht aber A v. 46 hier zum dritten Male von einer ‘Senatssentenz’ und gar nicht wie acta p. G § 45ª von einem *δόγμα Κομόδου*. Und es ist wahrscheinlich, dass auch schon Eusebius hier nur von einem Senatsbeschlusse gelesen hat, da er den Anlass zum Märtyrertode des Apollonius als ‘gleichsam auf Grund eines Senatsgutachtens’ . . . . beruhend darstellte“. Um so weniger sollte man es verkennen, dass der Grieche, welcher den Perennius zum Proconsul Asiae macht, wenigstens an dritter, entscheidender Stelle des *δόγμα συγκλήτου* in ein *δόγμα Κομόδου τοῦ αὐτοκράτορος* umgeändert hat.

erhalten wir hier das letzte Stück (pars tertia) der wohl zusammenhängenden Apologie des Apollonius, wie wir § 4 lasen, *σεμνῆς καὶ νομίμου ἀπολογίας*. Den Anfang machte *περὶ μετανοίας καὶ ὅρκου* § 4—6. Dann folgte *περὶ θυσίας* § 8—9, ferner *περὶ εἰδωλολατρείας* § 14—22, *περὶ τοῦ θανάτου* oder *περὶ τοῦ θνήσκειν διὰ τὸν ὄντως θεόν* § 24 bis 30, endlich *περὶ τοῦ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (§ 35—42). Diese *ἀπολογία*, mit welchem Namen ja Apollonius noch § 44 seine Worte schliesslich zusammenfasst, — ihr Gegenstück ist die *ἀργολογία* des einredenden Philosophen § 34 — erscheint als der feste Kern, welcher in der umhüllenden Schale der Erzählung enthalten ist. Aber die Schale erscheint noch ablösbar zu sein.

III. Die altkirchlichen Berichte.

Gehen wir von den doppelten Acten über zu den alten Berichten, welche Klette (S. 3—48) mit aller Sorgfalt untersucht hat. Eusebius berichtet K.G. V, 21, dass unter Kaiser Commodus das Christentum sich auch unter den Reichen und Vornehmen ausbreitete. Dort habe aber der Teufel vor Gericht geführt *Ἀπολλώνιον, ἄνδρα τῶν τότε πιστῶν ἐπὶ παιδείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ βεβοημένον*. Den elenden Angeber habe Perennios nach einem kaiserlichen Gesetze (ich meine: gegen Sklaven als Angeber ihrer Herren, vgl. diese Zeitschrift 1894. I, S. 67 f.) sofort zur Zerbrechung der Schenkel verurteilt. Dann habe Perennios als Richter (offenbar als Vorsitzender des kaiserlichen Gerichtes) den Apollonius dringend gebeten um eine Rede vor dem Senate. Derselbe habe auch sehr beredt vor allen (Senatoren) eine Apologie seines Glaubens gegeben, sei aber „als infolge eines Senatsbeschlusses“ enthauptet worden, da nach einem alten Gesetze die vor Gericht Geforderten, wenn sie nicht von ihrem Vorsatze abgingen, nicht freigelassen werden durften (§ 4). *Ὁ δέ γε θεοφιλέστατος μάρτυς, πολλὰ λιπαρῶς ἱκετεύσαντος τοῦ δικαστοῦ καὶ λόγον* (nicht *λόγου*, wie Klette

S. 5 drucken lässt) *αὐτὸν ἐπὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς αἰτήσαντος, λογιωτάτην ὑπὲρ ἧς ἐμαρτύρει πίστεως ἐπὶ πάντων παρασχὼν ἀπολογίαν κεφαλικῇ κολάσει ὡσὰν ἀπὸ δόγματος συγκλήτου*[1]) *τελειοῦται, μηδ' ἄλλως ἀφεῖσθαι τοὺς ἅπαξ εἰς δικαστήριον παριόντας καὶ μηδαμῶς τῆς προθέσεως μεταβαλλομένους ἀρχαίου παρ' αὐτοῖς νόμου κεκρατηκότος.* Eine dringend verlangte Apologie vor dem Senate musste wohl überlegt und ausgearbeitet sein, wie wir die Worte des Apollonius in den Acten erkannt haben. Sie musste wohl auch aufgeschrieben sein und konnte vorgelesen werden, so dass Apollonius sie schriftlich hinterliess. Aber Eusebius kennt sie nicht als solche, sondern nur mit der Beigabe von Fragen und Antworten, d. h. in der Form der Acta. Er schliesst § 5: *τούτου μὲν οὖν τὰς ἐπὶ τοῦ δικαστοῦ φωνὰς καὶ τὰς ἀποκρίσεις, ἃς πρὸς πεῦσιν πεποίητο τοῦ Περεννίου, πᾶσάν τε τὴν πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογίαν ὅτῳ διαγνῶναι φίλον, ἐκ τῆς τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων συναχθείσης ἡμῖν ἀναγραφῆς εἴσεται.* Den Kern einer vor dem Senate zusammenhängend vorgetragenen Apologie hat also schon Eusebius in den Acten gefunden.

Etwas anders Rufinus, welcher als Übersetzer gegen 395 nicht unwesentlich von Eusebius abweicht. Bei ihm fehlt § 5 ganz, § 4 aber lautet: Tum deinde exhortatur (exoratur v. l.) beatus Apollonius martyr, ut defensionem (*ἀπολογίαν*) pro fide sua, quam audiente senatu atque omni populo luculenter et splendide habuerat, ederet scriptam. et post haec secundum senatus consultum capite plexus est. itaque a prioribus lex iniquissime promulgata censebat. Gewiss sind es willkürliche Abweichungen, dass Apollonius gebeten sein sollte,

---

[1]) Genau das *δόγμα τῆς συγκλήτου* in den Acten § 11. 12. 23. 45 nach A (45 von G verändert). Zu den Nachwirkungen des Bedingten in *ὡσὰν* (in dieser Zeitschrift 1894. I, S. 70, Anm. 1) füge ich noch hinzu Euseb. KG. II. 9, 2 *ὁ Κλήμης .... ὡσὰν ἐκ παραδόσεως τῶν πρὸ αὐτοῦ φάσκων.* An unserer Stelle deutet *ὡσὰν* an, dass der kaiserliche Richter die Enthauptung des Apollonius nur infolge eines Senatsbeschlusses geschehen liess, nicht auf sich nahm.

eine vor dem Senate (und allem Volke!) schon vorgetragene Apologie herauszugeben, und erst nach dieser Herausgabe nach einem Senatsbeschlusse enthauptet worden sei, wie denn auch das alte Gesetz sehr unbestimmt bezeichnet wird. Aber Klette weist (S. 7 f.) selbst überzeugend nach, dass dem Rufinus ein anderes Schriftstück bekannt war als die Eusebiusquelle, ein besonderes Schriftstück unter des Apollonius Namen, was jedoch lediglich der Verteidigungsrede gilt.

Eine eigene Schrift des Apollonius, welche eben die hinterlassene Apologie vor dem Senate (ohne geschichtliche Einrahmung und Wechselreden) sein wird, bezeugt 392 auch Hieronymus de vir. illustr. c. 42: „Apollonius, Romanae urbis senator, sub Commodo principe a servo proditus quod Christianus esset, impetrato, ut rationem fidei suae redderet, insigne volumen composuit, quod in senatu legit. et nihilo minus sententia senatus pro Christo capite truncatur, veteri apud eos obtinente lege, absque negatione non dimitti Christianos, qui semel ad eorum iudicium protracti essent." Da die im Senate verlesene Schrift doch kaum anders als lateinisch verfasst sein kann, versteht man ebd. c. 53: Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur. Vollends glaubwürdig schreibt Hieronymus in dem Briefe 70 an den gelehrten Magnus, welchem er nichts vorflunkern durfte: Hippolytus quoque et Apollonius, Romanae urbis senator, propria opuscula condiderunt[1]).

---

[1]) Weil Hieronymus erst hinterher mit „veniam ad Latinos" zu lateinischen Schriftstellern des Christentums übergeht, schliesst auch Klette (S. 12. 46), dass ihm (ja selbst dem Rufinus) die Schrift des Apollonius griechisch vorgelegen habe. Aber gerade Hieronymus erwähnt ausdrücklich deren Vorlesung in dem römischen Senate und kann recht gut bei dem römischen Hippolytus nebenbei auch den römischen Apollonius genannt haben, ehe er mit Absicht die lateinischen Schriftsteller zusammenstellte (vgl. diese Zeitschrift 1894. I, S. 74 f.). Immerhin mag ihm schon eine griechische Ausgabe oder Übersetzung bekannt gewesen sein.

Klette, welcher (S. 11 f.) die Unabhängigkeit dieser beiden Lateiner von einander mit Recht hervorhebt, erkennt die Thatsache an, dass Rufinus und Hieronymus ein und dasselbe Schriftstück unter dem Namen des Apollonius kannten und anerkannten. Aber darin kann ich ihm nicht beistimmen, dass Beiden diese Schrift mit den Gerichtsprotokollen als Kern vorgeschwebt habe (S. 19). Beide sprechen ja nur von einer in dem Senate vorgetragenen Apologie des Apollonius, welche Rufinus hinterher, Hieronymus schon vorher niedergeschrieben sein lässt. Das ist eben der Kern, welcher sich uns in den Acten aus der Schale der Verhandlungen abgelöst hat. Dahin führt auch Eusebius selbst a. a. O. § 5, da er in dem Martyrium mit den Aussagen und Antworten des Apollonius auf die Fragen des Perennios die ganze Apologie des Apollonius an den Senat enthalten sein lässt. Die reine Apologie des Apollonius vor dem römischen Senate wird sich im Abendlande noch zur Zeit des Hieronymus erhalten haben, wogegen sie wohl im Morgenlande zu den Acten verarbeitet ward, welche Eusebius in seine Martyrien-Sammlung aufnahm.

Klette (S. 36. 38 f. 45. 47 f.) führt die geschichtliche Einrahmung der Apologie des Apollonius, abgesehen von ihren äussersten Auswüchsen in G und A, auf protokollarische Acta praefectoria zurück, aus welchen er (S. 51—90) den Apollonius und seinen Process zu schildern versucht. Ich glaube nicht, dass er die Schale der Erzählung mit dem Kerne der Apollonius-Worte in wirklichen Einklang gebracht hat, und dass auf diesem Wege überhaupt ein sicheres Ergebnis zu gewinnen ist[1]). Haben Rufinus und Hieronymus die mehrfach verwirrende Einrahmung der Apologie des Apollonius noch nicht berücksichtigt, so wird auch das, was

---

[1]) Ist es nur denkbar, dass ein hoher Richter, welchen der Angeklagte § 30 als unvernünftig hinsichtlich des Schönen der Gnade bezeichnet hat, gleichwohl § 45a noch den Wunsch der Freilassung ausspricht und sich möglichster Milde befleissigt?

diese abendländischen Zeugen berichten, nicht so wertlos sein, wie Klette (S. 61. 66) behauptet. Die ausdrückliche Bezeichnung des Apollonius als Senator bei Hieronymus, welche auch Klette (S. 14. 52) nicht zu bestreiten wagt, verdient allen Glauben. Erklärt sie doch vollkommen den Senatsbeschluss, da ein christlicher Senator eine Neuigkeit war. Der ihm wohlwollende Vice-Kaiser hatte den christlichen Senator, um ihn zu retten, zu einer Apologie vor dem Senate mit Mühe bewogen, konnte aber den entscheidenden Senatsbeschluss nicht hindern. Das Urteil mochte er selbst nicht sprechen.

Die acta praefectoria, auf welche Klette unsere beiden Acten, namentlich die griechischen zurückführt, sind um so bedenklicher, da sie weder den Anfang, noch das Ende des Processes enthalten haben sollen. „Merkwürdig bleibt die Beobachtung, dass keine von beiden Recensionen das Anklageverfahren mit beschreibt, das doch Eusebius in seiner Quellenvorlage vor Augen gehabt haben muss, und das hier etwas mehr Interesse als sonst gewöhnlich bot, da die Formalität mit dem Tode des Klägers endete. Wir wissen keine andere Erklärung, als die oben berührte, dass der christliche Text eine Darlegung des Erfolgs eines solchen Christenanklägers für die gottesdienstliche Vorlesung als unpassend empfand, mochte diesen selbst immerhin die Strafe sofort ereilen" (S. 32, Anm. 2). Aus dem grellen Widerspruche des Schlusses in A und G schliesst Klette (S. 33), „dass den Redactoren der Martyrien eine mit den eben vorhergebrachten Verhörstücken, den acta praefectoria gleichwertige Überlieferung etwa des Wortlautes auch des Todesurteiles keinesfalls zu Gebote gestanden haben kann". S. 41 f.: „Überall, wo ein Ohrenzeuge die mündliche Verhandlung eines Christenprocesses möglichst wortgetreu wiedergiebt, versäumt er doch keinesfalls das wichtigste Stück des ganzen Processes, das Endurteil im Wortlaute zu berichten .... Dagegen führte der Gerichtstachygraph sein Protokoll einzig zum Zwecke der Feststellung der mündlichen Verhandlung; sobald der

Richter selbst zum Schreibstifte griff, — zur Notirung der Sentenz auf besonderer tabella —, ruhte die Pflicht des Protokollanten.“ S. 87 f.: „Der Richter hat das Urteil sonach, wie üblich, selbst blos schriftlich entworfen, aber die Verlesung dem praeco seines officium überlassen.“ Und die Christen, welche sich die Process-Acten verschafften, sollten, von dem öffentlich verkündigten Todesurteile abgesehen, dasselbe, wenn sie es einmal schriftlich nicht bekommen konnten, nicht wenigstens nach dem Heroldsrufe mitgeteilt haben? Was wir diesen Acten in Wahrheit zu danken haben, ist nicht das gerichtliche Protokoll, sondern die in die Erzählung verflochtene Apologie des edlen Apollonius.

So, wie sie in dem römischen Senate vorgetragen ward, gewiss lateinisch, ist uns diese Apologie freilich nicht erhalten. Was Klette S. 40 für die Ursprünglichkeit des griechischen Textes anführt, ist nicht alles beweisend, trifft auch nicht durchgängig auf den armenischen zu. So hat G allein § 35 *ὁ λόγος . . . ὁ λογιώσας*. Dagegen führt § 22 *συνεζήτηται τὰ ὀνόματα* fast auf das Lateinische zurück: conquisita sunt nomina. Allein für mich handelt es sich überhaupt nur darum, dass die, vielleicht frühe griechisch übersetzte, Apologie des Apollonius nach Inhalt und Gedankengang als der feste Kern dieser Märtyrer-Acten erscheint. Sehe ich recht, so sind die defensiven Abschnitte der Apologie *περὶ μετανοίας*, *περὶ ὅρκου*, *περὶ θυσίας* der ersten Verhandlung zugewiesen. Der offensive Abschnitt *περὶ εἰδωλολατρείας* leitet in der zweiten Verhandlung die Ausführungen *περὶ θανάτου*, über die Todesfreudigkeit, und *περὶ τοῦ σωτῆρος*, über Glauben und Leben der Christen ein. So erhält man ein wohlzusammenhängendes Ganzes.

X.

Zur Lebensgeschichte Gregors des Wunderthäters.

Von

Prof. Dr. phil. **Paul Koetschau**
in Jena.

So bedeutsam die Wirksamkeit des Gregorius Thaumaturgus nach der Überlieferung gewesen sein muss, so spärlich sind bekanntlich die Nachrichten über sein Leben. Kaum ein Jahrhundert nach seinem Tode scheint man über ihn nicht viel mehr Sicheres gewusst zu haben, als wir jetzt aus den Berichten des Eusebius, der Dankrede Gregors an Origenes und wenigen anderen Quellen entnehmen können. An die Stelle geschichtlicher Überlieferung war schon damals ein Legendenkranz getreten, der uns am vollständigsten in dem von Gregor von Nyssa verfassten *Βίος καὶ ἐγκώμιον ῥηθὲν εἰς τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Θαυματουργόν, γενόμενον ἐπίσκοπον τῆς Νεοκαισαρείας* vorliegt. Das wenige Historische in dieser Gedächtnis- und Lobrede habe ich in der Einleitung zu meiner Ausgabe der Dankrede des Gregorius Thaumaturgus an Origenes[1]) S. VII herausgehoben und zu verwerten gesucht, ohne auf den Bios des Nysseners selbst näher einzugehen.

Die Gelegenheit, dies nachzuholen, bietet mir Victor Ryssel. Dieser um Gregorius Thaumaturgus hochverdiente Gelehrte hat durch Veröffentlichung seiner deutschen Übersetzung einer bisher unbekannten syrischen Lebensgeschichte

[1]) Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, herausgegeben von D. G. Krüger 9. Heft, Freiburg i. B. und Leipzig 1894.

des Wunderthäters[1]) nicht nur neues Material für dessen Lebensgeschichte beigebracht, sondern auch den Bios des Nysseners in ein ganz neues Licht gerückt. Die von Ryssel angeregte Frage nach dem Verhältnis der griechischen und der syrischen Schrift zu einander ist in mancher Hinsicht so bedeutsam, dass eine genauere Untersuchung und Nachprüfung der von Ryssel vertretenen Ansicht wünschenswert erscheint.

Zur Orientirung des Lesers schicke ich eine tabellarische Übersicht des Inhalts der beiden Schriften und der parallelen Erzählungen bei Rufinus voraus[2]).

Hierzu die Tabelle S. 213.

Schon aus der vorstehenden Tabelle ist die Verwandtschaft der drei Berichte ersichtlich, da dieselben Geschichten, wenn auch mit Veränderungen, vom Griechen und Syrer und zum Teil vom Lateiner erzählt werden. Diese Verwandtschaft lässt sich entweder, aus gegenseitiger directer oder indirecter Benutzung, oder aus dem Vorhandensein einer gemeinsamen schriftlichen Quelle, oder endlich aus der un-

---

[1]) In der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz, herausgegeben von Friedrich Meili, Zürich 1894, 4, S. 228—254. Der Codex, in dem die Lebensbeschreibung steht (Mus. Brit. syr. add. 14 648), gehört nach W. Wright dem 6. Jahrhundert an (Ryssel a. a. O. S. 241). [Das syrische Original ist 1896 von Paulus Bedjan im 6. Bande der Acta Martyrum et Sanctorum edirt worden, vgl. die Recension von Ryssel im Lit. Centralbl. 1896 Nr. 21 Sp. 761—764. Die von Bedjan in seiner Vorrede erwähnte syrische Lebensbeschreibung des Thaumaturgen in dem Cod. syr. Nr. 321 der Berliner Bibliothek hält Ryssel nach der von Bedjan gegebenen Probe für eine fast wörtliche Übersetzung der Vita, die Gregor von Nyssa verfasst hat.]

[2]) Den Bios des Nysseners citire ich, Ryssel folgend, nach dem Abdruck bei Gallandius, Bibliotheca veterum patrum tom. III 1767 p. 439—469, die Kirchengeschichte des Rufinus (Eusebii Pamphili Caesariensis episcopi libri novem, Ruffino interprete) nach der Ausgabe der Autores historiae ecclesiasticae bei Froben, Basileae 1539; die drei Erzählungen Rufin's bezeichne ich mit a, b, c. Den Syrer citire ich nach Ryssel's Übersetzung.



Gregor v. Nyssa	Syrer	Rufin	
C. 1—4	—	—	Einleitung.
5	11	—	Die Verleumdung durch die Dirne.
6	—	—	Verkehr mit Firmilian und Origenes. Rückkehr.
7	2	—	Bischofsweihe des Gregorius.
8—10	3	—	Vision und Offenbarung des Glaubens.
11—12	5	VII 25 c	Dämonenvertreibung aus dem Heidentempel.
12	—	VII 25 b	Die wunderbare Versetzung des Felsens.
13—14	—	—	Einkehr bei Musonius.
15	—	VII 25 b	Die Kirche des Gregorius vom Erdbeben verschont.
16	9	VII 25 a	Die wunderbare Austrocknung des Teiches.
17—18	8	—	Die Begrenzung des Flusses Lykos.
19—21	10	—	Alexander zum Bischof von Kumana gewählt.
22	4	—	Betrug und Bestrafung der zwei Juden.
23 a	12	—	Heilung des besessenen Jünglings.
23 b—24	13	—	Flucht während der Verfolgung.
24	14	—	Wunderbare Rettung Gregor's und seines Diakons.
25	6	—	Vision des Gregorius, ein Martyrium betreffend.
26	7	—	Der Diakon bezwingt den Dämon im Bade.
27	—	—	Gregor stiftet Märtyrerfeste.
28	15	—	Ende des Gregorius.
29—30	—	—	Nachtrag über zahlreiche Bekehrungen infolge einer Pest.

abhängigen Verwertung derselben mündlichen Überlieferung erklären. Die letzte Möglichkeit lehnt Ryssel S. 236 entschieden ab, da zu viel Gleichartiges „in der Ausführung und im Materiale“ vorliege, als dass „an einer literarischen Berührung“ gezweifelt werden dürfte. Ferner weist er S. 237 richtig nach, dass der Syrer unmöglich die Vorlage des Griechen gebildet, und S. 230, dass auch umgekehrt der Syrer nicht aus dem Griechen geschöpft haben könne; er kommt also zu dem Schluss, dass eine gemeinsame griechische Quelle für den Griechen, den Syrer und auch für Rufin in dessen parallelen Erzählungen angenommen werden müsse. Diese griechische Urschrift weist Ryssel S. 240 dem Anfang des 4. Jahrhunderts, d. h. der Zeit von 300—325 n. Chr., zu. Wäre also nach Ryssel noch vor dem Concil von Nicäa eine griechisch geschriebene legendenhafte Lebensbeschreibung des Gregorius Thaumaturgus anzusetzen, so würde das keine unerhebliche Bereicherung der altchristlichen Litteraturgeschichte bedeuten. Deswegen verdient die Hypothese Ryssel's eine genaue Prüfung.

I.

Wir betrachten zuerst das gegenseitige Verhältnis der zwei Wundergeschichten, die sich, wie unsere Tabelle zeigt, bei allen drei Berichterstattern vorfinden. Der Bericht des Syrers ist in den meisten Erzählungen kürzer als der des Griechen. Ryssel meint deshalb, dass der Syrer die griechische Urschrift im allgemeinen verkürzt und im Auszug wiedergegeben habe. Aber auch beim Nyssener erscheine die gemeinsame Quelle willkürlich bearbeitet und durch verschiedene Zusätze bereichert. Rufin's Vorlage sei dagegen „mit unserer syrischen Vita im Wesentlichen identisch“, seine Schilderung stimme „an relativ vielen Stellen wörtlich“ mit dem Syrer überein (S. 240).

Nun besteht in der Geschichte von der Austrocknung des Teiches zwischen den drei Autoren allerdings im allgemeinen grosse Übereinstimmung, die sich nicht durch directe

Abhängigkeit des Syrers und des Lateiners vom Griechen erklären lässt. Es wird berichtet, dass zwei Brüder wegen eines ererbten Fischteiches in Streit geraten seien, der zum Blutvergiessen zu führen drohte. Gregorius habe vergeblich versucht, den Streit zu schlichten, und habe endlich durch sein Gebet den Teich ausgetrocknet und dadurch das Streitobject beseitigt. Indessen finden sich doch im einzelnen so zahlreiche Abweichungen, dass selbst die Annahme einer freien Benutzung der angeblichen gemeinsamen Quelle Bedenken erregen muss.

1. Der Nyssener unterscheidet einen ersten vergeblichen Versuch, den Streit zu beendigen, von einem zweiten erfolgreichen. Zwischen beiden Ereignissen muss eine nicht zu kleine Zwischenzeit angenommen werden, in der sich die Brüder zum offenen Kampf gerüstet haben. Bei dem Syrer und bei Rufin sind dagegen die beiden Vorgänge in einen einzigen zusammengezogen, und der anfängliche Misserfolg ist bei Rufin ganz, beim Syrer zum Teil verwischt. Den ursprünglichen und älteren Bericht bietet der Grieche; denn die Annahme, er habe den ersten Versuch dazu erdichtet, ist viel unwahrscheinlicher als die andere, dass in der Tradition allmählich der Misserfolg des Gregorius übergangen wurde.

2. Während der Nacht, die dem Entscheidungskampf vorausgeht, weilt beim Griechen Gregorius am Rand des Teiches im Gebet; am Morgen ist infolge des Gebets der Teich wasserleer. Das Wunder geschieht also hier im Stillen. Beim Syrer und bei Rufin vollzieht es sich aber infolge des Gebets vor aller Augen. Wenn also die gemeinsame Quelle von einem solchen augenfälligen Wunder berichtet hätte, warum sollte der Nyssener dies geändert haben? Umgekehrt ist es sehr erklärlich, dass im Verlauf der Tradition das Wunder gesteigert wurde, indem man es vor vielen Zeugen geschehen liess.

3. Ferner berühren sich die Berichte des Syrers und des Lateiners keineswegs so eng, wie Ryssel meint. Weder

weiss Rufin etwas von dem vornehmen Mann in der Stadt, der seinen zwei Söhnen den Teich hinterlassen habe, und von den Freunden, die den Gregorius herbeigeholt hätten, noch erwähnt der Syrer, dass die Brüder 'tempore captionis' (p. 171 B) in Streit geraten seien; vor allem aber werden die Äusserungen des Gregorius von beiden Erzählern völlig verschieden angegeben, so dass, wenn diese als subjective Zuthaten angesehen werden müssten, nur ein dürftiger Rest für die vermutete gemeinsame Quelle übrig bliebe.

4. Aber Rufin kann diese ja unmöglich vor Augen gehabt haben, denn er bringt mit den Worten: 'virgam quam tenebat in manu ad primas litoris undas defigit' (p. 172 A) einen Zug in die Erzählung herein, der, wie schon Ryssel (S. 239) bemerkt hat, zu der Erzählung von der Begrenzung des Flusses Lykos gehört. Wenn sich Rufin, wie Ryssel S. 240 sagt, „enger an den Wortlaut seiner Vorlage anschloss", so kann jene Contamination doch wohl nicht „aus Versehen" (Ryssel S. 239) geschehen sein. Sie lässt sich dagegen sehr einfach bei der Annahme erklären, dass schon zur Zeit des Rufin die Grenzen der einzelnen Geschichten verwischt waren, und einzelne Züge bald zu dieser, bald zu jener Geschichte hinzugefügt wurden.

Ganz ähnlich liegt die Sache bei der Erzählung von der Dämonenvertreibung aus dem Heidentempel. Wiederum stimmen die drei Berichterstatter in dem Kern der Erzählung überein: dass Gregorius durch seine Anwesenheit in einem Heidentempel den dort wohnenden Dämon vertrieben, aber auf Veranlassung des Heidenpriesters zurückgeführt und diesen durch solche Wunderkraft zum Christentum bekehrt habe. Völlig abweichend werden aber die Nebenumstände berichtet.

1. Beim Griechen und Syrer befindet sich der Tempel ausserhalb einer Stadt, beim Lateiner einsam auf dem Gipfel eines Gebirges. Der Grieche motivirt das Betreten des Tempels durch heftigen Regen, der Lateiner durch den Mangel anderweitiger Unterkunft, der Syrer giebt keinen Grund an.

Beim Nyssener werden im Tempel mehrere Dämonen, beim Syrer wird e i n Dämon, beim Lateiner Apollo verehrt.

2. Im griechischen Bericht erscheinen die Dämonen am Morgen dem Tempelhüter und erklären, sie dürften nicht wieder eintreten, trotzdem wendet dieser alle Mittel an, um sie sich günstig zu stimmen; im syrischen Bericht erscheint der Dämon erst nach vergeblichen Bemühungen des Priesters und behauptet, durch Gregorius an der Rückkehr verhindert zu sein; bei Rufin erscheint Apollo mit derselben Erklärung dem Priester im Traum.

3. Bei Gregor von Nyssa setzt der erzürnte Tempelhüter den Gregorius zur Rede und droht den Tempelfrevel ‚*τοῖς ἄρχουσιν εἰσαγγέλλειν καὶ χειρὶ κατ᾽ αὐτοῦ κεχρῆσθαι καὶ βασιλεῖ καταμηνύειν τὴν τόλμαν, ὅτι δὴ χριστιανὸς ὢν καὶ θεοῖς ἐχθρὸς ἐτόλμησεν ἐντὸς τῶν ἀνακτόρων γενέσθαι*‘ (p. 449 C), denn dadurch seien die Dämonen vertrieben worden. Diese Weiterentwickelung der Geschichte ist natürlich und entspricht durchaus der damaligen Stellung der Christen. Da nun nicht anzunehmen ist, dass der Nyssener jene naturgetreue und zu der Zeit des Wunderthäters völlig passende Schilderung etwa 100 Jahre später bei ganz veränderten Zeitverhältnissen sollte erfunden haben, so müsste sie in der angenommenen griechischen Urschrift enthalten gewesen sein. Wir finden aber weder beim Syrer noch bei Rufin eine Spur davon. Bei jenem verspricht der Heidenpriester dem Gregorius, Christ zu werden, wenn dieser den Dämon zur Rückkehr zwingen könnte. Was bezweckte aber die Zurückführung des Dämons, wenn der Priester Christ werden wollte? Musste ihm hierfür nicht schon die Erklärung des Dämons, dass er dem Gregorius gehorchen werde, genügen? Der syrische Bericht erscheint also unwahrscheinlicher als der griechische. Bei Rufin endlich bittet der Heidenpriester den Gregorius demütig, ihm seinen Erwerb durch Zurückberufung des Gottes wiederzugeben.

4. Man sollte nun meinen, dass wenigstens der Brief des Gregorius bei den drei Autoren gleichlautend wäre.

Aber auch abgesehen von den oben unter Nr. 1 berührten Verschiedenheiten herrscht nicht die geringste Übereinstimmung im Wortlaut. Die einfachste Form hat der Grieche: ‚Γρηγόριος τῷ σατανᾷ· εἴσελθε‘ (p. 449 D); warum haben der Syrer und Rufin sich viel weitläufiger ausgedrückt? Wenn es nach Ryssel (S. 233) „viel natürlicher“ ist, „dass sich nach dem Syrer Gregorius einer Schreibtafel bedient“, wie kommt es denn, dass Rufin einen Brief, und der Nyssener ein ‚τμῆμα τοῦ βιβλίου βραχύ‘ an Stelle der Schreibtafel gesetzt hat? Lässt es sich nicht umgekehrt viel leichter erklären, dass aus dem ursprünglichen ‚τμῆμα τοῦ βιβλίου‘[1]) in der mündlichen Tradition später eine Schreibtafel und ein Brief geworden ist?

5. Endlich wird auch die Bekehrung des Heidenpriesters in den drei Quellen verschieden dargestellt. Es war natürlich, dass dieser zunächst erfreut über die Rückkehr des Dämons, dem er seinen Unterhalt verdankte, in seinem Amte verblieb und erst später bekehrt wurde. Um diese Bekehrung zu motiviren, erzählt Gregor von Nyssa ein neues Wunder: die Versetzung des Felsens durch das Gebet Gregors. Dieses Wunder fehlt auffälligerweise beim Syrer. Sollte es vom Griechen frei erfunden sein? Aber es muss ja nach Ryssel in der gemeinsamen Quelle gestanden haben, da es sich auch bei Rufin[2]), wenn auch in anderem Zusammenhang, findet. Wenn Ryssel (S. 232) diese Erzählung, weil sie beim Syrer fehlt, für „wohl nicht ursprünglich“ ansieht, so bleibt er die Erklärung der auffälligen Thatsache,

[1]) Ryssel nimmt (S. 233) an diesem Ausdruck Anstoss und fragt: „wo kam dieses [d. h. das Buch] her?“ Da Gregor nach Cap. 11 a. A. (p. 449 A) auf dem Rückweg zur Stadt in dem Tempel übernachtet und am nächsten Morgen die Reise fortsetzt, so kann ihn der Priester nur in der Stadt, d. h. in seiner Wohnung aufgesucht haben. Dass Gregorius dort ein βιβλίον (d. h. wohl eine Bibelhandschrift) zur Hand hatte, ist nicht auffällig.

[2]) Nach Rufin erzählt dieselbe Geschichte Beda Venerab., Comm. in Marc. III 11.

dass sie beim Griechen und bei Rufin steht, schuldig. Allerdings befindet sich dies Wunder bei beiden in verschiedenem Zusammenhang. Gregor von Nyssa lässt den Heidenpriester ein Wunder fordern und durch die auf Befehl des Gregorius erfolgte Versetzung des Felsens gläubig werden. Bei Rufin dient dasselbe Wunder dazu, Platz für eine Kirche zu schaffen; Gregorius betet hier die vorhergehende Nacht über und erinnert den Herrn Jesus an sein Matth. 17, 20 gegebenes Versprechen, und am Morgen ist das Wunder vollbracht: ein Zug, der an einen ähnlichen in der Geschichte von dem Fischteich erinnert. Welcher Bericht kommt nun dem Wortlaut der angenommenen griechischen Urschrift am nächsten? Und wie lassen sich die Verschiedenheiten erklären? Wie lässt sich ferner die Thatsache, dass der Nyssener dies beim Syrer fehlende Wunder erzählt, mit Ryssel's Annahme vereinigen, dass der Nyssener gelegentlich „an dem Wunderbaren der Erzählung Anstoss" genommen und gesucht habe, „einzelne dieser Wunder verständlicher und natürlicher erscheinen zu lassen und sie so durch Erklärung des Wunderbaren glaubhaft zu machen" (S. 233)? Denn welches Wunder ist wohl derber und unvermittelter und weniger begründet als gerade dieses? Bei Rufin wird der Felsen eines vernünftigen Grundes wegen entfernt, beim Griechen dient der Vorgang lediglich zum Erweis der Wunderkraft des Gregorius — auf wessen Seite liegt also die grössere Neigung für das Wunderbare? Man vergleiche ferner die Schlussworte des Bios (p. 468 C) mit dem Schluss der von Gregor von Nyssa verfassten Lebensbeschreibung der h. Macrina[1]), wo die wunderbare Heilung eines an den Augen erkrankten Mädchens durch das Gebet der Macrina erzählt und dann auf andere Wunderthaten verwiesen wird, die Gregor nicht beifügen wolle, da die Menschen meist das nicht glaubten, was ihre Fassungskraft

---

[1]) S. Gregorii Nysseni Opera ed. Morellus, Parisiis 1638, tom. II p. 202 C — 204 B.

übersteige. Der Nyssener hat also selbst an derartige Erweisungen göttlicher Kraft geglaubt und hat zwar manche Erzählung der ungläubigen Leser wegen unterdrückt, ist aber sicherlich nicht, wie Ryssel meint, bemüht gewesen, in den berichteten Wundergeschichten das Wunderbare abzuschwächen.

6. Der Heidenpriester wird nach seiner Bekehrung ein treuer Jünger und Begleiter des Gregorius. Nur Rufin berichtet, dass er auch der Nachfolger desselben im Bischofsamt geworden sei. Hat dies auch in der gemeinsamen Quelle gestanden, oder hat es Rufin erfunden, und warum?

7. Genug, wir haben bereits so viele Schwierigkeiten angedeutet, dass die Hypothese von einer gemeinsamen schriftlichen Quelle recht wenig gesichert erscheinen muss. Ryssel sucht seine Ansicht durch den Hinweis auf „verschiedene fast ganz wortgetreue Übereinstimmungen“ zu stützen (S. 239). Diese ergaben sich aber notwendigerweise bei verschiedener Bearbeitung desselben Stoffes, der in den Hauptsachen natürlich auch später von der Tradition festgehalten wurde. Zu diesem festen Kern, der in einer auch sonst abweichenden Version wiederzukehren pflegt, gehören besonders charakteristische Äusserungen der handelnden Personen, die in der Überlieferung ebenso zäh, wie einzelne Thaten, weiterleben. Ich kann also den von Ryssel (S. 239) angeführten Übereinstimmungen, da fast alle Nebenumstände in den drei Berichten verschieden sind, keine Beweiskraft beimessen. Denn „die Klage des vertriebenen Dämons“, „der Ausspruch des Heidenpriesters“ und Ausdrücke, wie ‚πόλεμος‘ (= Streit, Fehde, vgl. ‚ὁ κατὰ τῆς πίστεως πόλεμος‘, Bios Cap. 24 p. 463 D) beim Griechen und ‚humanus sanguis‘ bei Rufin gehörten eben zum Kern der Erzählungen. Ich möchte aber bezweifeln, dass sich bei Ryssel's Annahme rein wörtliche Berührungen überhaupt vorfinden können, da der Grieche die gemeinsame Vorlage erweitert, der Syrer sie verkürzt haben soll, und Rufinus, wie wir oben S. 216 gesehen haben, die Urschrift sehr flüchtig und willkürlich benutzt haben

müsste, wenn er sie wirklich damals in Händen gehabt hätte! Dass sich Rufin mit dem Syrer inhaltlich enger berührt als mit dem Griechen, erklärt sich einfach daraus, dass diese beiden Berichterstatter einander zeitlich näher stehen dem Nyssener gegenüber, der ganz offenbar die relativ älteste und ursprünglichste Form jener Wundergeschichten bietet.

II.

Wir gehen nun zur Betrachtung der übrigen, nur vom Griechen und vom Syrer erzählten Wunderthaten über, um zu ermitteln, ob hier die Hypothese Ryssel's annehmbarer erscheint als bei den oben besprochenen.

1. Beide Autoren berichten, dass Gregorius ein Einsiedler gewesen und auf ungewöhnliche Weise zum Bischof von Neocäsarea berufen worden sei. Die Darstellung des Griechen ist schlicht, natürlich und wohl im ganzen als historisch anzusehen, die des Syrers dagegen ist wunderbar ausgeschmückt und enthält offenbare Irrtümer. Der Syrer spricht vom Tode des Vorgängers (!) des Gregorius und von Klerikern, die einen Nachfolger suchen. Dagegen bemerkt der Grieche, dass damals nicht mehr als 17 Christen in Neocäsarea vorhanden gewesen seien (Cap. 7 a. E. p. 446 D), und betrachtet den Gregorius mit Recht als ersten Bischof der Stadt [1]. Hat nun die Notiz von den 17 Christen etwa nicht in der gemeinsamen Quelle gestanden? Der Syrer bietet ja aber diese Zahl auch, freilich erst in der Geschichte von der Dirne (Ryssel S. 251) und am Schluss (S. 254); wie kommt es, dass er sich hier so unklar und fehlerhaft ausdrückt? Ferner erscheint beim Syrer Gregor von Nazianz als Metropolit des Thaumaturgen, beim Griechen dagegen richtig Phädimus von Amasia. Ryssel meint (S. 237), es läge ein Versehen des syrischen Bearbeiters der griechischen Urschrift vor, der Amasia mit Anzianzos verwechselt und

[1] Vgl. Basilius Ep. ad Neocaes. 75 (ed. Morellus II p. 878 B), Ep. ad doctores eccles. Neocaes. 64 (p. 847 A B).

daher Gregorius für Phädimus eingesetzt habe. Da aber der Name Nazianz öfter als einmal beim Syrer vorkommt (Ryssel S. 241—243), so könnte man höchstens eine willkürliche Änderung des Syrers annehmen, deren Veranlassung rätselhaft wäre. Eher liesse sich denken, dass der Name des Metropoliten in der gemeinsamen Quelle gefehlt habe und vom Griechen richtig, vom Syrer falsch ergänzt worden sei. Dazu kommen noch andere Verschiedenheiten. Der Syrer spricht von einer himmlischen Eingebung des Gregor von Nazianz, von Berufung der Kleriker und Verkündigung des neuen Bischofs in der Kirche; der Grieche dagegen erzählt nur, dass Phädimus den Gregorius vergeblich gesucht und endlich abwesend geweiht habe; von der Vermittelung eines Engels, der beim Syrer auftritt, weiss er nichts. Was bleibt nun für die vermutete gemeinsame Quelle übrig? Höchstens eine kurze Notiz über die Bischofswahl, aus der jeder der beiden Bearbeiter nach Ryssel einen von dem andern völlig verschiedenen Bericht herausgesponnen haben müsste.

2. Mit dieser Erzählung hängt beim Syrer eng zusammen der Bericht über den Aufenthalt des Gregorius beim Metropoliten, dem bei Gregor von Nyssa vielleicht die Worte: *πάντων* [*πάντα* Gall.] *μετὰ ταῦτα τῶν νομίμων ἐπ' αὐτῷ τελεσθέντων* (Cap. 8[a]. A. p. 446 E) entsprechen. Dass der neue Bischof längere Zeit in der Stadt seines Metropoliten verweilt und dort viele Heiden zum wahren Glauben bekehrt, anstatt sich sofort in seine Gemeinde zu begeben, ist sehr merkwürdig. Offenbar liegt ein zweiter grober Irrtum des syrischen Bearbeiters vor, der das, was der Nyssener Cap. 10 a. E. p. 448 D E von Neocäsarea berichtet, fälschlich auf Nazianz bezieht. Derartige Irrtümer lassen sich aber unmöglich aus einer fehlerhaften Bearbeitung einer griechischen Quelle, sondern vielmehr nur aus der Benutzung einer späteren mündlichen Überlieferung erklären, in der jener Irrtum schon vorlag.

Beide Erzähler berichten dann von der Vision des

Johannes und der Maria und der Offenbarung des wahren Glaubens, gehen aber wieder in allen Details auseinander. Beim Syrer erscheinen dem Gregorius, wie einst dem König Belsazar (bei Daniel 5, 5), Buchstaben an der Wand, beim Griechen nicht; jener schildert den Johannes als einen Jüngling mit einem Buch, dieser als einen alten Mann — sollte hier wirklich der Syrer das Ursprüngliche bieten, und der Grieche willkürlich geändert haben?

3. Es folgt die Geschichte von den zwei Juden, von denen der eine sich tot stellt, damit der andere von Gregorius ein Almosen erbitten kann. Im Entschluss zu dem Betrug und in der Ausführung desselben stimmen der Grieche und der Syrer im ganzen überein. Auffällig ist nur, dass beim Griechen Gregorius seinen ganzen Mantel auf den Juden wirft, beim Syrer aber nur die abgeschnittene Hälfte: kein Zweifel, dass diese Variante späteren Ursprungs ist. Der Ausgang der Geschichte wird von beiden Autoren ganz verschieden erzählt. Beim Nyssener bleibt der Jude, der sich tot gestellt hatte, tot, beim Syrer wird er durch das Gebet des Gregorius wieder erweckt. Aus welchem Grunde sollte wohl Gregor von Nyssa diesen Beweis von Milde, diese Bethätigung der Wunderkraft verschwiegen haben? Der Einwand, Gregor habe das Wunderbare abzuschwächen gesucht, trifft auch hier nicht zu; denn wer berichten konnte, dass der Jude durch das Daraufwerfen des Mantels getötet worden sei (p. 460 C), der hätte gewiss mit Freuden die Wiedererweckung des Toten hinzugefügt — wenn er sie in seiner Quelle gefunden hätte! Diese Wiedererweckung und die Bekehrung der Juden sind spätere Zusätze, die man zu der Geschichte hinzudichtete, um ihr einen recht erbaulichen Abschluss zu geben.

4. In der Hauptsache stimmen ferner die zwei Berichte bei der Vision des Gregorius vom Märtyrertod des Troadius überein; doch ist der Syrer kürzer und in den Details unklarer als der Grieche. Bei diesem wird das Ereignis in die Zeit der Verfolgung verlegt: Gregorius befindet sich im

Gebirge und schaut dort in der Ekstase ein sich gleichzeitig in der Stadt abspielendes Martyrium[1]), der Diakon bittet, sich mit eigenen Augen von der Wahrheit des Geschauten überzeugen zu dürfen, und erhält die Bestätigung der Vision in der Stadt. Beim Syrer scheint sich Gregorius anfangs in der Stadt zu befinden, die in der vorhergehenden Geschichte von der Vertreibung des Orakeldämons erwähnt wird; am Schluss aber läuft der Heidenpriester nach der Stadt, also befindet sich Gregorius anderswo. Wir haben hier ein deutliches Beispiel dafür, wie sich in der Tradition allmählich Orts- und Zeitangaben einer Legende verwischen; offenbar ist der griechische Bericht der ursprüngliche, da er die Geschichte deutlich der Verfolgung zuweist und den Ort des Vorgangs klar bezeichnet. Dann schaut beim Syrer der ungläubige Heidenpriester in der Stadt das Martyrium selbst noch, das Gregorius schon geschaut hatte, während er beim Griechen nur erfährt, dass es so, wie Gregorius verkündigt hatte, geschehen sei. Einen Zug hat der Syrer mehr als der Grieche: dass der Jüngling den Feuertod erlitten habe; dagegen nennt der Grieche den Namen des Jünglings (Troadius), der beim Syrer fehlt. Warum sollte dieser den Namen des Märtyrers, wenn er in der gemeinsamen Quelle gestanden hätte, weggelassen haben?

5. Mit dieser Geschichte hängt eine andere eng zusammen: die Überwindung des Dämons im Bade durch den Heidenpriester. Im Kern der Erzählung gleich, gehen die beiden Berichte wieder in Nebendingen auseinander. Beim Griechen darf dort nach Sonnenuntergang nicht mehr gebadet werden, und das ist eine sehr erklärliche und verständige Massregel; beim Syrer dauert die Badezeit von der 3. bis 9. Stunde, ist also noch mehr beschränkt. Ausser einer unklaren Rede des Dämons findet sich beim Syrer im übrigen nur das nackte Factum. Soll nun Gregor von Nyssa alle

---

[1]) Vgl. die ähnliche von Apollonius von Tyana erzählte Geschichte bei Philostratus, Vita Apollon. Tyan. VIII 26. 27.

Nebenumstände, die seine Erzählung so anschaulich und lebendig machen, willkürlich erfunden haben? Das ist schon deshalb unmöglich, weil sie nur gewaltsam von der durchaus einheitlichen und zusammenhängenden Darstellung losgelöst werden könnten. Dazu sind einzelne Details beim Nyssener, wie die schrecklichen θεάματα im Bade (p. 465 BC), gerade höchst wunderbar, so dass man sie viel eher beim Syrer, als bei dem Griechen, der ja nach Ryssel (S. 233) „an dem Wunderbaren“ „Anstoss nimmt“, erwarten sollte.

6. Ebenso anschaulich und detaillirt erzählt der Grieche auch die Begrenzung des Flusses Lykos durch Gregorius. Wie kurz im Thatsächlichen, wie breit in den Reden ist hier wieder der Syrer! Wie ungenau wird hier im Gegensatz zu dem Griechen der Ort des Wunders bezeichnet! Auffällig ist beim Syrer auch das Fehlen der Notiz von der fortdauernden Wunderkraft des Stabes des Thaumaturgen, die Gregor von Nyssa (p. 456 C) bietet, also nach Ryssel aus der gemeinsamen Quelle entnommen haben müsste.

7. In der Geschichte von der Heilung des besessenen Jünglings werden die Worte des Knaben, die Äusserung des Gregorius und die Reinigung von dem Dämon gleichmässig berichtet. Dagegen wird beim Griechen erst die Versammlung entlassen, dann der Dämon ausgetrieben; beim Syrer folgt die Austreibung unmittelbar auf die Äusserung des Wunderthäters. Dort ist das Niederfallen die Folge der Beschwörung, hier die Folge der Worte des Gregorius, zur Bestätigung derselben. Auch die Art der Austreibung ist verschieden: beim Griechen nimmt Gregorius sein ὀθόνιον, haucht es an und wirft es auf den Besessenen, beim Syrer benutzt Gregor einen Lappen (!) von dem Obergewand des Jünglings dazu. Die Stimme des Dämons in der Luft fehlt beim Griechen und dient beim Syrer zur Verknüpfung dieser Geschichte mit der folgenden, die von der Christenverfolgung handelt.

8. Die letzten Erzählungen von der Christenverfolgung,

der Flucht und Rettung des Bischofs, seiner Rückkehr und seinem Ende erscheinen beim Syrer stark verkürzt. Auffällig ist, dass hier die immerhin bedenkliche Flucht des Bischofs während der Verfolgung durch göttliche Weisung infolge seines Gebets motivirt wird, während der Grieche eine andere Begründung bietet (p. 463 A), die er gewiss gern mit jener vertauscht hätte, wenn sie ihm bekannt gewesen wäre. Die Rettung des Bischofs mit seinem Diakonen erzählt der Nyssener so anschaulich und natürlich, dass man an einen historischen Kern glauben kann. Der Syrer dagegen steigert auch hier das Wunderbare an der Erzählung. Wie künstlich diese spätere Version ist, zeigt schon die alberne Entschuldigung der Verfolger: „wir haben niemand gefunden, ausser zwei Bäumen, die neben einer Höhle hingepflanzt waren“ (Ryssel S. 254).

9. Die Rückkehr und die Wirksamkeit des Gregorius bis an sein Ende berichtet der Syrer so kurz und flüchtig, dass wir kaum annehmen können, er habe noch eine andere Thatsache aus dieser Zeit gekannt, ausser der erwähnten von den 17 Heiden. Woher hat aber dann der Nyssener seine Kunde von den Anordnungen für das Begräbnis des Gregorius und von den Bekehrungen infolge einer Pest?

10. Wenn nun die bisher betrachteten Geschichten in den beiden Quellen wenigstens den Hauptsachen nach parallel gehen, so weichen die zwei noch übrigen so bedeutend von einander ab, dass wir unmöglich an eine gemeinsame schriftliche Vorlage denken können.

Bei der Wahl des Alexander zum Bischof ist ausser der blossen Thatsache so gut wie alles verschieden. Der Syrer erzählt von dem Tode des Bischofs einer kleinen Stadt, dessen Nachfolger Alexander geworden sei; der Grieche, dass Gregorius in der Stadt Kumana überhaupt erst eine Kirche begründet und ihr ein Oberhaupt gesetzt habe (p. 457 B). Beim Syrer erbitten die Kleriker, die beim Griechen gar nicht vorhanden sind, von Gregorius einen neuen Bischof,

beim Griechen wird die Wahl durch die Gemeinde[1]) und unter Mitwirkung des Metropoliten vollzogen. Die letztere Version ist natürlich die ursprüngliche und der geschichtlichen Entwickelung durchaus entsprechende, wenn auch Ryssel (S. 234 f.) das gerade Gegenteil behauptet. Da dem Gregorius keiner der vorgeschlagenen Candidaten für das Amt geeignet scheint, rät er, auch unter den εὐτελεστέροις Umschau zu halten. Der Vorsitzende meint ironisch, da könne man ja an den Kohlenbrenner Alexander denken. Das erscheint als Wink von Gott (μὴ ἀθεεί p. 458 A), der beachtet werden muss. In dem syrischen Bericht dagegen nennt ein Eiferer unter den Klerikern den Namen des Schmiedes Alexander. Dem betenden Gregorius befiehlt eine himmlische Stimme, diesen Schmied zum Bischof zu machen und sich nach ihm bei seinem Arbeitgeber zu erkundigen. Der Grieche erzählt weiter, dass der Kohlenbrenner geholt, vorgestellt, gereinigt und mit dem Ornat bekleidet worden sei und dann einfach und gut geredet habe; ein darüber spottender Jüngling sei durch eine Vision gestraft worden. Beim Syrer enthüllt der Schmied erst infolge einer Beschwörung des Gregorius seine Herkunft (von der der Grieche nichts sagt) und sein wahres Wesen und erscheint nun als das Muster eines Asketen. Zum Bischof gemacht predigt er sofort und erweckt Bewunderung. So ist Gregorius beim Syrer nur ein Werkzeug in Gottes Hand, beim Griechen ein nüchtern und scharfsinnig urteilender Bischof. Nach alledem kann es nicht zweifelhaft sein, dass der Grieche einen historischen Vorgang im wesentlichen getreu schildert, während der Syrer denselben wunderbar ausgeschmückt und vielfach verändert darbietet. Wollte man hier an eine gemeinsame schriftliche Quelle denken, so müsste man zugleich annehmen, dass jeder der beiden Bearbeiter alle Nebenumstände zu der einfachen überlieferten Thatsache willkürlich hinzugedichtet habe.

[1]) Vgl. z. B. die Worte Cap. 19 p. 458 A: *συμφωνήσωμεν πρὸς ἀλλήλους ταῖς ψήφοις ἡ πόλις ἅπασα.*

Völlig verschieden sind die beiden Berichte auch in der Erzählung von der Verleumdung des Gregorius durch die Dirne. Die Hauptsache, dass eine Dirne, von den Feinden des Gregorius angestiftet, diesen öffentlich zur Zahlung des ihr schuldigen Lohnes aufgefordert habe und durch Besessenheit gestraft worden sei, wird gleichmässig berichtet. Aber verschieden sind der Ort (beim Griechen Alexandria, beim Syrer Neocäsarea), die Zeit (beim Griechen die Jugendzeit, beim Syrer das Mannesalter des Gregorius) und die Umstände (beim Griechen ein Freund, der die Dirne abwehrt, beim Syrer der Archidiakon Stephanus, der sie der Lüge überführt). Dass der Syrer auch hier die spätere Fassung der Legende bietet, beweist schlagend die Person des Stephanus, dem der Hauptanteil an der Überführung und Bestrafung der Dirne zufällt. Beim Weitererzählen wurde aus dem *συνήθης τις* beim Nyssener der Archidiakon gemacht und das Motiv der Verwechselung der Personen eingeführt, um den Betrug sofort aufzudecken. Diese Erweiterung der Legende hatte die Verlegung ins Mannesalter des Gregorius zur Voraussetzung. Es sollte gezeigt werden, welche Anfechtungen er als Bischof zu bestehen gehabt habe. Um die Prüfung des Gregorius vorzubereiten, erfand man später eine Vision desselben, die nur der Syrer kennt. Was hat nun hier die angenommene gemeinsame Quelle enthalten? Etwa eine dem syrischen Bericht entsprechende Erzählung? Dann müsste ja der Nyssener diese völlig umgearbeitet haben, ohne dass man einen Grund dafür entdecken könnte.

Wenn demnach in den einzelnen Erzählungen bei den beiden Berichterstattern so grosse Verschiedenheiten vorliegen, dass Ryssel's Hypothese den schwersten Bedenken begegnen muss, so erweist sich dieselbe vor allem auch deshalb als unhaltbar, weil diese Verschiedenheiten in allen Geschichten gleichmässig, oder noch verstärkt wiederkehren, und nirgends einzelne Nebenumstände mit der Gleichförmigkeit berichtet werden, welche wir bei Ryssel's Annahme notwendig erwarten müssten. Wollten wir die angebliche Urschrift ernst-

lich reconstruiren, so würden wir höchstens einen dürftigen Abriss, viel kürzer als den Bericht des Syrers, erhalten, aus dem dieser unmöglich „einen Auszug“ (Ryssel S. 240) hergestellt haben könnte.

Dem gegenüber fallen die von Ryssel (S. 236) angeführten wörtlichen Übereinstimmungen ebensowenig ins Gewicht, wie die oben S. 220 besprochenen. Die Ausdrücke: *μὴ καθαρεύειν ἐκ δαίμονος* (Cap. 23, p. 461 B) = „nicht rein von Dämonen“ (Cap. 12, S 253) und (was ich hinzufüge): „*καταπαλαισθέντος τοῦ διαβόλου* (Cap. 25, p. 464 C) = „den Satan tötet“ (Cap. 6, S. 245) hängen so fest mit dem innersten Wesen der betreffenden Erzählungen zusammen, dass sie auch in Berichten, die litterarisch unabhängig von einander sind, erhalten bleiben konnten und mussten. Noch viel mehr ist dies der Fall bei der von Ryssel hinzugefügten Wendung: *τῷ δὲ ῥείθρῳ τὸ φυτὸν ὅρος ἐπάγῃ* (Cap. 18, p. 456 C = Syr. Cap. 8, S. 246 u.) und der Bemerkung des Griechen: *τὰς δὲ χαράδρας τοῦ ὕδατος οἰκισθῆναι* (ebenda p. 456 D), denn beides sind notwendige Bestandteile der Geschichte; ausserdem aber entspricht diesen klaren und knappen Angaben des Griechen beim Syrer nur eine allgemeine Bemerkung, so dass hieraus unmöglich eine litterarische Beziehung zwischen beiden abgeleitet werden kann.

III.

Zu den erwähnten Schwierigkeiten, die bei Ryssel keine ausreichende Erklärung gefunden haben, tritt noch eine besonders grosse hinzu: sie besteht in der verschiedenen Aufeinanderfolge der Geschichten in den beiden Bearbeitungen. Rufin kommt hier nicht in Betracht, da er nur einige ausgewählte Beispiele von Wunderthaten bietet.

Wenn zwei Autoren eine gemeinsame Vorlage benutzen, so ist anzunehmen, dass sie die Reihenfolge, die dort die Geschichten haben, beibehalten und nur aus ganz bestimmten Gründen davon abweichen. Unsere Tabelle zeigt aber eine grosse Verschiedenheit in der Aufeinanderfolge und Auswahl

des Stoffes. Wenn wir auch die Möglichkeit zugeben, dass der Syrer, wie Ryssel meint, seine Vorlage stark verkürzt und selbst solche Geschichten, wie die Bekehrung infolge einer Pest (Cap. 29. 30 beim Nyssener), weggelassen habe, so können wir andererseits Ryssel in der Erklärung der verschiedenen Aufeinanderfolge nicht beistimmen.

1. Ryssel meint, dass die Geschichte von der Dirne beim Syrer „besser in den Zusammenhang eingefügt", von dem Griechen aber „absichtlich an einen anderen Ort versetzt" worden sei (S. 231). Als Beweis giebt Ryssel nur die bessere innerliche Verknüpfung „mit dem Vorausgehenden und Nachfolgenden" beim Syrer an. Aber kann diese innerliche Verknüpfung nicht erst absichtlich vom Syrer hergestellt sein? Darin liegt doch kein Beweis für die Ursprünglichkeit der syrischen Version. Man kann sich im Gegenteil sehr gut vorstellen, warum der Syrer hier die Reihenfolge geändert hat. Der Hass, der die Gegner des Gregorius zu jener schändlichen Verleumdung veranlasste, liess sich viel eher nach einer längeren erfolgreichen Amtsthätigkeit erklären, als vor derselben. So ist in der späteren mündlichen Überlieferung die Geschichte aus der Jugendzeit (wohin sie der Nyssener mit Recht versetzt hat) in das Mannesalter verschoben und zugleich so erweitert worden, wie ich oben gezeigt habe.

2. Die Erzählung von der Verdächtigung Gregor's durch einen Knaben, die beim Syrer auf jene Geschichte unmittelbar folgt, soll nach Ryssel (S. 232) nur in diesem Zusammenhang verständlich sein. Aber Zeit und Ort in beiden Erzählungen sind ja ganz verschieden, und ihre Verwandtschaft besteht nur darin, dass sie Versuchungen und Verdächtigungen des Gregorius enthalten. Beim Griechen steht die Erzählung von dem Knaben mindestens in eben so guter Beziehung zu der vorhergehenden Geschichte von dem Betrug der Juden. Jedenfalls lässt sich kein Grund auffinden, warum der eine oder der andere Autor die Reihenfolge verändert haben sollte.

3. Ryssel sagt auch, dass die Geschichte vom Fernsehen des Gregorius bei dem Nyssener nicht an der ursprünglichen Stelle zu stehen scheine (S. 232). Sie sei „augenscheinlich durch die beim Syrer fehlende, also wohl nicht ursprüngliche Erzählung von der wunderbaren Versetzung des Felsens verdrängt worden.“ Gregor habe sie deshalb „hinter die Erwähnung der Christenverfolgung“ gesetzt. Zum Beweis dient Ryssel nur der Umstand, dass ja der Heidenpriester, der „von des Gregorius wunderbaren Fähigkeiten überzeugt werden soll“, „längst ein Christ und treuer Anhänger, ja der Diakon des Gregorius“ sei. Nach Ryssel steht also die Geschichte beim Syrer an der richtigen Stelle. Wir haben schon oben auf die Unklarheiten und Widersprüche in dem syrischen Bericht hingewiesen. Die Erzählung von dem geistigen Schauen eines Martyriums fällt offenbar in eine Zeit der Verfolgung. Da es nun nach der Verfolgung des Maximinus und vor derjenigen des Decius keine gegeben hat, so kann nur die letztere gemeint sein, der sich Gregorius nach dem Nyssener durch die Flucht entzog. Demnach setzt der Grieche jene Geschichte ganz richtig nach der Flucht des Gregorius an. Wie steht es nun mit Ryssel's Beweis? Der Diakon wird beim Nyssener von dem sehr erklärlichen Verlangen getrieben, die Bestätigung des von dem Bischof in der Ekstase Geschauten zu erhalten[1]. Das Motiv ist also erklärliche Wissbegierde und nicht der Wunsch, „im Glauben befestigt zu werden“. Dass der Diakon auf die Macht seines Bischofs vertraut, beweist seine Unerschrockenheit, die ihn sich in den Rachen des Löwen begeben lässt, nachdem er mit der Kraft des in die Ferne

---

[1]) Vgl. die Worte: *οὔτε ἀπιστεῖν τινι τῶν λεγομένων τολμῶν, καὶ ἅμα κρεῖττον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως εἶναι νομίσας τὸ πόῤῥωθεν ὄντα τῆς πόλεως μηδενὸς ἀνθρώπου τὰ κατ' αὐτὸν διαγγείλαντος ὡς ἐφεστῶτα τοῖς πράγμασι λέγειν πρὸς τοὺς συνόντας περὶ τῶν ἐκεῖ γενομένων, ἱκέτης γίνεται τοῦ διδασκάλου ὀφθαλμοῖς ἐπιτραπῆναι καὶ γνῶναι τὰ πεπραγμένα καὶ μὴ κωλυθῆναι παρ' αὐτοῦ κτλ.*, p. 464 C D.

wirkenden Gebetes des Gregorius ausgerüstet worden war. Doch abgesehen davon dient die Erkundigung des Diakons in der Legende wesentlich nur zur Bestätigung der vorausgehenden Vision. Wir dürfen auch nicht vergessen, dass wir nur eine Anzahl lose verbundener Legenden vor uns haben, die keineswegs in so engem logischen Zusammenhang stehen, dass einzelne Widersprüche ausgeschlossen sein müssten.

4. Ryssel hat ferner nicht erklärt, warum die Geschichte von den beiden Juden beim Griechen gegen Ende der Lobrede steht, während sie beim Syrer gleich zu Anfang nach der Erscheinung des Johannes und der Maria eingeschoben ist. Welcher von beiden Bearbeitern hat hier die ursprüngliche Reihenfolge bewahrt? Das bleibt bei Voraussetzung einer gemeinsamen Vorlage unentschieden. Werden wir also nicht vielmehr annehmen, dass diese Erzählung in der mündlichen Überlieferung zeitlich nicht fixirt gewesen und deshalb verschieden eingeordnet worden ist? Denn damit ist alles erklärt.

5. Ebensowenig lässt sich nach Ryssel's Hypothese ein Grund dafür angeben, dass die beiden Legenden von der Austrocknung des Teiches und von der Begrenzung des Lykos beim Syrer in umgekehrter Reihenfolge stehen. Sollte vielleicht hier ein Versehen des einen oder des andern Berichterstatters vorliegen, und bei welchem von beiden?

Wenn wir nun bedenken, wie einheitlich und zusammenhängend die Erzählung des Griechen gegenüber der lückenhaften und z. T. unklaren und wunderbar ausgeschmückten des Syrers ist, wenn wir, statt der zahlreichen historischen Angaben beim Griechen, längere wohl frei erfundene Reden und Dialoge beim Syrer finden, durch die der dürftige Stoff erweitert und lebensvoller gestaltet werden soll, so können wir kaum noch zweifeln, bei welchem der beiden Bearbeiter die ursprünglichere Ordnung zu finden sei, nämlich beim Griechen und nicht, wie Ryssel meint, beim Syrer.

IV.

Ryssel sucht seine Hypothese von der gemeinsamen Quelle besonders durch den wiederholten Hinweis (S. 230 bis 233) auf die grössere Ursprünglichkeit des syrischen Berichtes zu stützen. Er scheint hier von der Ansicht auszugehen, dass eine Legende für desto ursprünglicher gehalten werden müsse, je zahlreicher die wunderbaren Züge in ihr sind. Ich glaube zeigen zu können, dass im Gegenteil der Grieche das Ursprünglichere bietet. Die Legenden, welche an die Person des Gregorius anknüpfen, sind keineswegs nur als Phantasiegebilde oder als in Legendenform gebrachte Meinungsäusserung der Zeitgenossen und Nachkommen über den Wunderthäter anzusehen, nein, sie setzen grösstenteils, wie andere Legenden, irgend einen thatsächlichen Vorgang voraus, fügen wunderbare Motive oder himmlische Einwirkungen hinzu, erklären natürliche Ereignisse auf übernatürliche Art und befriedigen dadurch die wundersüchtige und abergläubische Menge[1]). Es liegt im Wesen der Legende, dass sie sich im Verlauf der Zeit von Mund zu Mund gehend verändert, dass einzelne historische Züge als unnötig oder nicht mehr verstanden weggelassen, und andere teils aus der Phantasie der Erzähler hinzugefügt, teils von anderen Geschichten entlehnt werden. Je weniger historisch also eine Legende erscheint und je mehr wunderbare und übernatürliche Details sie enthält, desto ferner muss sie der Zeit und gelegentlich auch dem Ort nach dem Ereignis stehen, welchem sie ihren Ursprung verdankt. Prüfen wir nun nach diesem Massstab die Berichte des Griechen und des Syrers!

---

[1]) Welch grossen Wert man damals den wunderbaren Wirkungen des Geistes (θαύματα) beimass, wie gross die Zahl der erzählten und geglaubten Wundergeschichten war, das ergiebt sich unter anderem aus der Vita Macrinae des Gregor von Nyssa und der Schrift De spiritu sancto und den Briefen des Basilius, vgl. z. B. Ep. 62 (ed. Morell. II p. 838 C) über die θαύματα des eben gestorbenen Bischofs von Neocäsarea.

1. Den syrischen Bericht charakterisirt besonders das Fehlen fast aller der historischen Notizen, die der Grieche bietet und nach Ryssel in der angenommenen gemeinsamen Vorlage gefunden haben muss. Der Syrer hat sie also mit Absicht weggelassen, doch wohl nicht, wie Ryssel meint, weil „er bei seinen Lesern kein Verständnis und Interesse voraussetzen konnte“ (S. 239), sondern deswegen, weil sein eigenes Interesse ausschliesslich den Wundergeschichten galt. Das ist nur in einer Zeit erklärlich, in der das historische Bild des Wunderthäters schon völlig verblasst war. Mit dem Weglassen des Historischen waren aber notwendigerweise gewisse Veränderungen verbunden, so dass wir diesen Bericht bei Annahme einer gemeinsamen Quelle für das weit weniger getreue Abbild derselben gegenüber dem Bericht des Griechen ansehen müssen, der seiner Quelle, abgesehen von den Zuthaten, doch wohl sehr ähnlich sein dürfte.

2. Mit der Abneigung vor allem Historischen hängt aber ferner bei dem Syrer die Vorliebe für das Wunderbare eng zusammen. Und zwar hat nicht der Grieche das Wunderbare in den erzählten Legenden vermindert (dass dies einem Gregor von Nyssa nicht zugemutet werden kann, haben wir oben gesehen), sondern der Syrer hat das Wunderbare gesteigert; so wenn von der Sendung eines Engels als Vermittlers zwischen dem Metropoliten und dem Einsiedler Gregor die Rede ist (Ryssel S. 242 u.), wenn Buchstaben auf der Wand sichtbar werden (S. 243 o.), wenn sich öfters himmlische Stimmen hören lassen (S. 242. 248. 251. 254), wenn Gregor den toten Juden wiedererweckt (S. 244) und den Teich vor aller Augen austrocknet (S. 247), wenn der Dämon aus Rache eine Verfolgung der Christen veranlasst (S. 253), und wenn sich der Bischof mit dem Diakon auf göttliches Geheiss hin flüchtet und wunderbar gerettet wird (S. 254).

3. Auch gewisse Veränderungen einzelner Züge treten uns beim Syrer entgegen, die sich am besten als Erzeugnisse späterer Reflexion erklären lassen. So scheint die Variante,

dass Gregor die Hälfte seines Mantels (anstatt des ganzen Mantels, wie beim Griechen) auf den Juden geworfen habe (S. 243), der Erwägung entsprungen zu sein, dass der Bischof doch wenigstens die Hälfte seines Mantels behalten müsse, um nicht dieses nötige Kleidungsstück völlig zu entbehren. Eine spätere Veränderung erkenne ich ferner darin, dass Gregorius (statt seines eigenen Gewandes, wie beim Griechen) „einen Lappen von dem Obergewand“ des Jünglings zur Beschwörung benutzt (S. 253); vielleicht hat man später gemeint, dass so die Beschwörung wirksamer sei. Auch „die Schreibtafel“, auf die der Brief an den Dämon geschrieben wird (S. 245), scheint mir im Verlauf der Tradition an die Stelle des unbestimmten Begriffs *τμῆμα τοῦ βιβλίου* (p. 449 D) lediglich der Verständlichkeit und Deutlichkeit halber getreten zu sein. Für den späteren Ursprung der syrischen Version spricht aber besonders der Bericht über die zahlreichen Missionserfolge des Gregorius in Nazianz (S. 243). Wir haben schon oben (S. 22) bemerkt, dass hier ein grober Irrtum vorliegt. Denn dasselbe wird beim Griechen von Neocäsarea berichtet und passt zu der von beiden überlieferten Zahl von 17 Christen, die bei der Bischofsweihe des Gregorius dort vorhanden gewesen sein sollen. Es ist undenkbar, dass der Syrer diesen Irrtum zugleich mit dem zweiten damit eng verbundenen von dem Besuch des Gregorius in Nazianz schon in der angenommenen gemeinsamen Urschrift vorgefunden habe (wie hätte denn der Nyssener aus derselben Quelle das Richtige und Ursprüngliche entnehmen können?); aber ebenso unmöglich ist auch die Annahme, der Syrer selbst, bei dem sich nach Ryssel „die grössere Ursprünglichkeit vorfindet“ (S. 233), habe bei der Bearbeitung der Quelle zwei so grobe Irrtümer verschuldet. Dagegen lässt es sich leicht begreifen, dass man im Verlauf der Zeit jene Erzählung von Neocäsarea nach der Metropolitanstadt übertrug, um auch dort die wunderbare Kraft des Gregorius wirken zu lassen. Man erfand deshalb den nur vom Syrer erzählten Besuch des Gregorius

in Nazianz und erweiterte damit zugleich die Legende von der Bischofswahl.

4. Überhaupt enthalten die Erzählungen des Syrers, so kurz sie im ganzen sind, eine Anzahl von Zügen, die sich deutlich als spätere Erweiterungen und Zusätze kennzeichnen. Hierher ist die Angabe zu rechnen, dass die beiden Juden nach der wunderbaren Wiedererweckung des einen rechtgläubige Mönche geworden seien (S. 244), dass der Jüngling (dessen Name beim Syrer bezeichnenderweise fehlt) den Feuertod erlitten habe (S. 245), dass der Vater der zwei feindlichen Brüder ein vornehmer Mann gewesen sei (S. 247), und dass sowohl Gregorius in Neocäsarea, als auch Alexander in Kumana einen Vorgänger gehabt habe (S. 241. 247 f.). Dergleichen Zusätze lassen sich aus dem Streben erklären, die Legende den veränderten Zeitverhältnissen anzupassen oder scheinbar Fehlendes zu ergänzen. Die interessantesten Beispiele solcher späteren Erweiterungen liegen in den beiden ausführlichsten Geschichten des Syrers vor. Wir haben schon oben gezeigt, wie völlig verschieden der Grieche und der Syrer die Wahl des Alexander zum Bischof von Kumana erzählen, und dass offenbar der Grieche die ursprünglichere, der Syrer aber eine spätere stark veränderte Relation derselben Legende aufweise. Hier möchte ich besonders die Erweiterung, die die Legende beim Syrer durch Hinzufügung der Person des Arbeitgebers erfahren hat, betonen. Eine göttliche Stimme befiehlt dem Gregorius, diesen Mann als Zeugen für die Vortrefflichkeit des Alexander herbeizuholen. Der Schmied bezeugt nun, dass sein Geselle wie ein vollkommener Asket lebt, kein Fleisch isst, keinen Wein trinkt, sich nicht badet und seine kärgliche Mahlzeit mit den Armen teilt (S. 248). Dann führt der Schmied seinen Gesellen durch eine List zu Gregorius, der ihn trotz seines Widerstrebens weiht. Die Person des Schmiedes als des Bürgen für die Würdigkeit des Alexander ist in die Legende offenbar in einer Zeit eingefügt worden, die nur einen vollkommenen Asketen für würdig eines Bischofssitzes hielt.

Auch wurde durch diese Einfügung die rasche Entschliessung des Gregorius besser motivirt als beim Griechen, der nur erwähnt, dass Gregorius sich genau nach Alexander erkundigt habe (p. 458 D). Erweitert ist die Legende ferner durch die Beschwörung des Gregorius, der den Alexander dadurch zwingt, sein wahres Wesen zu offenbaren und von seiner Herkunft und seinem früheren Leben zu berichten, sowie durch die ausführlichen Gespräche und das lange Gebet des Gregorius am Schluss der Geschichte. Vielleicht ist der Ursprung dieser Zusätze in der Stadt Kumana zu suchen, die ein grosses Interesse daran haben musste, dass ihr erster Bischof als das Ideal eines Asketen in der Erinnerung weiter lebte.

Der zweite Fall einer ganz offenbaren Erweiterung des Legendenstoffes im Verlauf der mündlichen Tradition findet sich bei der Geschichte von der Verleumdung der Dirne. Denn hier ist nicht nur ein neues Motiv hinzugefügt, sondern auch das alte noch beibehalten, obgleich es nun völlig überflüssig geworden war. Die Erweiterung besteht in der Einführung des Archidiakonen Stephanus, der die Lüge der Dirne enthüllt und neben dem schweigenden Bischof thatsächlich die Hauptrolle in der Geschichte spielt. Zur Aufdeckung des Betrugs verwendet hier die Legende das bekannte und öfters in Märchen und Sagen wiederkehrende Motiv von der Verwechselung der Personen. Wir erwarten nun, dass die Dirne, ohne das geforderte Geld erhalten zu haben, beschämt weggegangen sei; statt dessen berichtet der Syrer, dass Gregorius (der jetzt zum ersten Male redet!) der Dirne das Geld habe geben heissen, „damit sie nicht uns von dem Worte Gottes abhalte" (S. 252). Das stimmt genau mit den Worten beim Griechen überein. Aber hier giebt Gregorius das Geld, um die Dirne los zu werden, und dieses Motiv ist völlig am Platze; beim Syrer dagegen lässt er das Geld aus demselben Grunde zahlen, obwohl ja dieser Grund nach der vorausgeschickten Überführung gänzlich hinfällig erscheinen muss. Man sieht hier deutlich, wie zäh die Legende an

einem einmal aufgenommenen Motiv festhält, selbst wenn demselben durch ein neu eingeführtes seine Berechtigung entzogen wird. Eine kleine Erweiterung fügt aber der Syrer auch jenem ursprünglichen Motiv noch hinzu: „und damit auch ich mich entäussere des Lohnes der Unterdrückten" (S. 252); dieser Zug ist, ähnlich der oben erwähnten Charakterisirung des Alexander, aus dem Streben hervorgegangen, den Gregorius als das Muster eines bedürfnislosen und genau nach Christi Geboten lebenden Bischofs darzustellen. Durch diese Erweiterungen des Legendenstoffes beim Syrer wird, wie ich glaube, die Ansicht Ryssel's von der grösseren Ursprünglichkeit des Syrers schlagend widerlegt. Wir müssen also in dem griechischen Bericht die ältere und ursprünglichere, in dem syrischen aber die spätere, zum Teil erweiterte und veränderte Form der den Gregorius betreffenden Legenden erkennen.

V.

Es bleibt nun noch die Frage, woher die Gleichartigkeit der beiden Berichte rührt, zu beantworten. Wir haben schon öfters darauf hingewiesen, dass gewisse Verschiedenheiten der Parallelberichte die Annahme einer gemeinsamen Urschrift unmöglich machen, aber sehr gut aus mündlicher, im Verlauf der Zeit veränderter Tradition erklärt werden können. Ich behaupte also, dass der Grieche, der Syrer und der Lateiner unabhängig von einander aus derselben Quelle, d. h. aus der mündlichen legendarischen Tradition über das Leben des Gregorius Thaumaturgus geschöpft haben. Der Grieche, als der älteste der drei Bearbeiter, hat die ursprünglichste Form der Legenden bewahrt; denn bei der Mehrzahl kann man nachweisen oder vermuten, an welchen thatsächlichen Vorgang sie angeknüpft worden sind. Die bei Rufin vorliegende Gestalt dreier Legenden unterscheidet sich bereits durch einzelne Veränderungen, Zusätze, Contaminationen von der ursprünglichen; am weitesten von dieser entfernt sich aber im

allgemeinen die Bearbeitung des Syrers. Da nun Rufin und der Syrer dieselben Stoffe, nur in veränderter Form, bearbeitet haben, so erklären sich einmal die von Ryssel hervorgehobenen Übereinstimmungen, besonders in einzelnen, zum Kern der betreffenden Erzählung gehörigen Aussprüchen, dann aber auch die viel zahlreicheren Abweichungen in den Details aufs allerbeste. Der Grieche verwebt noch mit den Legenden die aus derselben mündlichen Überlieferung stammenden historischen Notizen; bei dem Syrer finden wir nur eine Sammlung von Wundergeschichten, die inzwischen nach dem Geschmack der wundersüchtigen Hörer und Erzähler mit allerlei Zuthaten bereichert und umgestaltet worden waren.

Nun hat Ryssel (S. 237) richtig nachgewiesen, dass der Syrer wegen des Wortspiels mit λύκος (S. 246) eine griechische Quelle benutzt haben müsse. Wir brauchen deshalb aber keine schriftliche Quelle anzunehmen, denn ein derartiges Wortspiel konnte ebensogut, wie z. B. die Aussprüche des Gregorius, mündlich überliefert werden. Dass die syrische Vita des Gregorius in der Handschrift hinter der syrischen Übersetzung der Historia Lausiaca des Palladius steht (Ryssel S. 238), würde nur dann als Beweis für Ryssel's Ansicht gelten können, wenn diese bereits durch andere gewichtige Argumente gestützt wäre. Auch lässt sich die Aufeinanderfolge der beiden Schriften einfach aus dem verwandten Inhalt begreifen, besonders wenn wir annehmen, dass der syrische Schreiber nicht mit dem Bearbeiter oder Übersetzer identisch ist, sondern jede der beiden Schriften anderswoher abgeschrieben und des ähnlichen Inhalts wegen in einer Handschrift vereinigt hat. Wenn wir aber auch die Möglichkeit, dass der Syrer eine griechische schriftliche Vorlage bearbeitet oder übersetzt habe, nicht rundweg leugnen wollen, so könnten wir doch höchstens eine später entstandene Sammlung der bekanntesten Legenden über den Wunderthäter als diese Vorlage ansehen, aber nicht eine, nach Ryssel's Meinung gemeinsam von den drei Bearbeitern benutzte, griechische Urschrift.

Denn dass dem Rufin keine schriftliche Quelle, sondern nur mündliche Tradition vorgelegen hat, beweist die Einleitung seines Berichts[1]); auch Wendungen, wie: 'Memoratur etiam aliud — gestum' (p. 172 A), oder: 'Traduntur eius et alia quam plurima' (p. 172 B) weisen eher auf mündlichen als auf schriftlichen Bericht hin.

Noch bestimmter lässt sich aber bei der Lobrede des Nysseners nachweisen, dass diese nur auf mündlicher Überlieferung, und nicht auf einer schriftlichen Vorlage beruht.

1. Der später vorgesetzte Titel giebt den Inhalt und Charakter der Schrift richtig an. Sie ist eine, in einer Versammlung von Gläubigen zur Feier des Andenkens an den Wunderthäter gehaltene Lobrede[2]), die Gregor von Nyssa vorher schriftlich ausgearbeitet und danach vorgetragen hat. Der erbauliche und panegyrische Zweck der Rede erforderte statt einer nüchternen historischen Darstellung des Lebensganges eine Reihe von *θαύματα* des Gefeierten, d. h. wunderbare Geschichten, in denen die Wirkungen des *πνεῦμα* in und durch Gregorius dargestellt waren[3]). Dass trotzdem noch eine Anzahl historischer Angaben mit überliefert ist, lässt sich daraus erklären, dass die Rede kaum 100 Jahre nach dem Tode des Gregorius gehalten sein dürfte. Sie soll, wie ihr Verfasser sagt, ebenso wie eine Fackel den auf dem Meere Verschlagenen leuchtet, so gleichsam den im Glauben Schwankenden und Irrenden als leuchtender Wegweiser dienen (Cap. 1, p. 439 C); zugleich soll der grosse Gregorius ge-

---

[1]) 'Verum quoniam beati Gregorii historiae textus attulit mentionem, dignissimum puto tanti viri gesta, quae sub orientali et septentrionis axe cunctorum sermone celebrantur, omissa nescio quo casu huic narrationi ad memoriam posteritatis inserere' (p. 171 B).

[2]) Vgl. die Worte am Anfang des Bios: *Γρηγόριος γὰρ ὁ μέγας ὑμῖν τε τῆς συνόδου κἀμοὶ τῆς διαλέξεως ὑπόθεσις πρόκειται* (p. 439 A).

[3]) Vgl. den Bios p. 439 A: *ἐπεὶ οὖν ὁ λαμπρὸς ἐκεῖνος καὶ περίβλεπτος βίος τῇ δυνάμει κατωρθώθη τοῦ πνεύματος.*

feiert und sein Gedächtnis in Ehren gehalten werden (Cap. 1, p. 440 A).

Ist aber die Rede so gehalten worden, wie sie überliefert ist? Die Schlussworte: ἅπερ — τοῖς γεγραμμένοις οὐ προσεθήκαμεν (Cap. 30, p. 468 C) weisen darauf hin, dass der Nyssener seine Rede nachträglich herausgegeben und die letzte Wundergeschichte (ὅπερ πρὸς τὰ λοιπὰ τῶν θαυμάτων ἐπειγόμενος ὁ λόγος παρέδραμε Cap. 28, p. 467 A) dabei hinzugefügt hat. Der Schluss der gehaltenen Rede dürfte also bei den Worten: ἴχνος οὐ δέχεται (Cap. 28, p. 466 D) anzusetzen sein, darauf sind wohl die jetzigen Schlussworte: Χριστῷ — ἀμήν (Cap. 30, p. 468 C) noch gefolgt[1]). Ist es nun glaublich, dass diese später hinzugefügte Wundergeschichte in der Quelle des Nysseners enthalten gewesen und anfangs übersehen worden sei? Dann müssten doch auch die übrigen θαύματα, die der Nyssener der Ungläubigen wegen übergeht, dort gestanden haben. Wie wunderbar, dass sich keine einzige dieser übergangenen Geschichten beim Syrer vorfindet, der bei seiner grösseren Neigung für das Wunderbare doch gerade diese derben und massiven Wunder hätte bevorzugen müssen! Aber die vom Nyssener verschwiegenen θαύματα sind wohl eben wegen ihrer allzu geringen Glaubwürdigkeit oder ihres Mangels an individuellen und charakteristischen Zügen nicht weiter verbreitet worden und deshalb später der verdienten Vergessenheit anheimgefallen.

---

[1]) Das Stück: ἐπευξάμενος δὲ bis ἴχνος οὐ δέχεται (p. 466 C—D), d. h. der Bericht über die Anordnungen Gregor's, welche seine Grabstätte betreffen, steht nach Gallandius (p. 466 Note 3) im cod. Coisl. CVI am Ende des Bios. Der Schluss: Χριστῷ — ἀμήν (p. 468 C) fehlt nach Vossius (Notae, p. 327) in mehreren Hss. Der Schluss des Bios scheint demnach, wohl infolge verschiedener Ausgaben desselben, nicht gleichmässig überliefert zu sein. Ich halte die ganze Partie: τὴν δὲ ἀθρόαν bis οὐ προσεθήκαμεν (p. 466 E—468 C) für eine nachträgliche Einschaltung des Verfassers. Ein sicheres Urteil ist freilich vor genauer Prüfung der Hss. nicht möglich.

2. Ferner giebt uns der Verfasser der Rede selbst einige nicht misszuverstehende Andeutungen über seine Quellen. Hätte er eine schriftliche Vorlage benutzt, so würde er dies entweder erwähnt[1]) oder doch gelegentlich verraten haben. Nun findet sich aber keine einzige Stelle dieser Art. Dagegen bedient sich der Nyssener des Ausdrucks *διηγήματα* für die Erzählungen aus der Jugendzeit des Gregorius (*τοιαῦτα τῆς νεότητος τοῦ μεγάλου τὰ διηγήματα* Cap. 6, p. 444 B), bemerkt, dass er nur noch eine oder zwei von den über Gregorius in Umlauf befindlichen Geschichten anführen wolle (*ἑνὸς δὲ ἢ δυοῖν ἔτι τῶν περὶ αὐτοῦ λεγομένων ἐπιμνησθείς*, aber nicht *,ἀναγεγραμμένων'*, Cap. 23, p. 461 C), und wählt stets den Ausdruck *λέγεται* = narratur anstatt *γέγραπται* oder *φασί τινες* o. ä. (*εἰπεῖν λέγεται πρὸς τοὺς παρόντας* Cap. 23, p. 461 B, *ἐκβοῆσαι λέγεται πρὸς αὐτὸν ἀνθρωπίνῃ φωνῇ τὸ δαιμόνιον* Cap. 26, p. 465 C, und besonders: *ἔνθα δὴ τὸ πάντων ἀπιστότατον λέγεται πεποιηκέναι θαῦμα τὸν μέγαν ἐκεῖνον* Cap. 12, p. 450 A). Sehr interessant ist auch eine Stelle, wo der Redner plötzlich von der directen in die indirecte Rede übergeht (*θαυμάσαντα τὸν νεωκόρον* bis *παιδεύσεως ἀπολαύειν* Cap. 11—12, p. 449 D—450 D, alles regiert von dem p. 450 A stehenden *λέγεται*); bei Benutzung von mündlicher Tradition ist ein solcher ganz unvermittelter Übergang begreiflich, bei Benutzung einer schriftlichen Vorlage aber schwer zu erklären.

Noch deutlicher verraten folgende Stellen den Ursprung der Erzählungen, wo der Nyssener von seiner Zeit spricht und natürlich von keiner Quelle abhängig sein kann. Von dem Glaubensbekenntnis des Gregorius heisst es: *δι' ἧς μυσταγωγεῖται μέχρι τοῦ νῦν ὁ παρ' ἐκείνοις λαός, πάσης αἱρετικῆς κακίας διαμείνας ἀπείρατος* (Cap. 9, p. 447 D), dann folgt der Wortlaut des Symbols. Wer darüber, fährt der Nyssener fort, Gewissheit haben wolle, *,ἀκουέτω τῆς*

———

[1]) Z. B. Cap. 14, p. 452 B, wo er beteuert, dass er ohne Erweiterungen und Ausschmückungen einfach die Thatsachen berichte.



ἐκκλησίας, ἐν ᾗ ταῦτα ἐκήρυττε, παρ' οἷς αὐτὰ τὰ χαράγματα τῆς μακαρίας ἐκείνης χειρὸς εἰσέτι καὶ νῦν διασώζεται' (Cap. 10, p. 448 B). Das Symbol stammt also aus Neocäsarea selbst, seine Echtheit wird durch das Autograph des Gregorius bewiesen. Von der Kirche des Gregorius wird gesagt: *ὁ μέχρι τοῦ παρόντος δεικνύμενος* (scil. *ναός*, Cap. 15, p. 452 E), an die Erzählung von der Austrocknung des Teiches schliesst sich die Notiz an: *καὶ νῦν ἔστιν ἰδεῖν τῆς θείας ἐκείνης ἀποφάσεως ἐναργῆ τὰ σημεῖα. κύκλῳ γὰρ τῆς ποτε λίμνης ἴχνη τινὰ τῆς τοῦ ὕδατος ἐπικλύσεως εἰσέτι καὶ νῦν διασώζεται* (Cap. 16, p. 454 B), und der ganze Bericht wird mit den Worten beendigt: *τὰ μὲν δὴ κατὰ τὴν λίμνην λεγόμενά τε καὶ δεικνύμενα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον* (Cap. 16, p. 455 B); ferner lautet ähnlich die Einführung der Wundergeschichte von der Flussbegrenzung: *ἕτερον δὲ μετὰ τοῦτο θαῦμα τοιοῦτον παρ' αὐτοῦ δείκνυταί τε καὶ μνημονεύεται*[1]) (Cap. 17, p. 455 B), sowie die Erwähnung des zum Baum gewordenen Stabes des Gregorius: *καὶ μέχρι τοῦ νῦν τοῖς ἐπιχωρίοις θέαμα γίνεται τὸ φυτὸν καὶ διήγημα* (Cap. 18, p. 456 C) und kurz danach: *ὄνομα δὲ μέχρι καὶ νῦν ἐστι τῷ δένδρῳ ἡ Βακτηρία, μνημόσυνον τῆς Γρηγορίου χάριτος καὶ δυνάμεως, τοῖς ἐγχωρίοις ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ σωζόμενον* (p. 456 D). Ich meine, wer Derartiges schreibt, ist entweder selbst an Ort und Stelle gewesen und hat die *διηγήματα* daselbst persönlich gehört, oder er hat sie durch die Vermittelung eines Gewährsmannes von dort erhalten. Da nun die Schilderungen „der Landschaft Pontus, der Stadt Neocäsarea und ihrer Umgebung und die Schilderung der kirchlichen Verhältnisse in Kappadocien zur Zeit des Gregorius" (Cap. 3. 27. 29) u. ä. von Ryssel (S. 235) mit Recht dem Nyssener selbst zugewiesen werden, alle diese Zusätze aber

---

[1]) Dieses Ausdrucks wegen gehören auch Stellen, wie: *ἀλλὰ τοιοῦτον ἐπιδειχθῆναι τοῖς παροῦσι διὰ τῆς μνήμης τὸν ἄνδρα* (Cap. 1, p. 439 B, vgl. Cap. 30 a. E., p. 468 C) hierher.

genaueste Kenntnis jener Landschaft und ihrer Zustände verraten[1]), so werden wir mit der Annahme nicht fehl gehen, dass Gregor von Nyssa die Stätten der Wirksamkeit des grossen Bischofs selbst besucht und dort den Stoff seiner Rede gesammelt hat. Diese setzt sich also hauptsächlich aus einer Reihe localer Legenden zusammen, die, wie die Geschichte vom Stab des Gregorius, an einem bestimmten Orte hafteten und dort dem gläubigen Fremden von den Anwohnern erzählt wurden. Dass dabei das Wunderbare im Laufe der Zeit gesteigert worden ist, darf uns nicht befremden, geschieht doch Ähnliches noch heutzutage. Natürlich verbreiteten sich die Wundergeschichten nach und nach weiter in die Nachbarländer, nach Kappadocien, Armenien, Mesopotamien, Syrien, Palästina u. s. w., und wurden auf dieser Wanderung mannigfach umgestaltet. Daher rühren die Abweichungen bei Rufin und beim Syrer.

Nur eine Geschichte, die sich ausschliesslich bei dem Nyssener findet, die Einkehr bei Musonius (Cap. 14, p. 451 C—452 A), scheint nicht auf localer, sondern auf Familien-Tradition zu beruhen. Denn aus den Worten: *καὶ τοῖς ἐφεξῆς τὴν μνήμην τῆς τοιαύτης τιμῆς παραπέμποιτο* (p. 452 A) ist zu schliessen, dass in der Familie des Musonius die Erinnerung an jenen Besuch des Wunderthäters fortlebte. Basilius erwähnt in seinen Briefen (ep. 62) den Tod eines Bischofs von Neocäsarea Namens Musonius. Vermutlich war dieser Bischof ein Nachkomme jenes Musonius, und Gregor von Nyssa mag von ihm oder einem anderen Familiengliede die Geschichte erfahren und sie aus Rücksicht auf die Familie mit aufgenommen haben. Denn an sich ist sie so unerheblich, dass sie ohne Schaden hätte wegbleiben können. Der Nyssener glaubt die Aufnahme derselben sogar

---

[1]) Vgl. besonders die Stelle: *καὶ νῦν ἔστι μὲν κατὰ πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν, ἐξαιρέτως δὲ παρ' ἐκείνοις, ἡ τοιαύτη φωνὴ τῆς τότε γεγενημένης τῷ ἀνδρὶ παρὰ τοῦ Γρηγορίου βοηθείας μνημόσυνον* (Cap. 26 a. E., p. 465 D E).

rechtfertigen zu müssen (p. 452 A B)! So wird es auch klar, warum die Geschichte bei Rufin und bei dem Syrer fehlt; sie gehörte eben ihrer Natur nach nicht zu den Legenden, die man der Weiterverbreitung für wert hielt.

3. Nun könnte man vielleicht zugeben, dass Rufin und der Syrer mündliche Tradition benutzt hätten, aber Bedenken tragen, dasselbe für Gregor von Nyssa anzunehmen, da dieser ja ein bedeutend grösseres Material bearbeitet hat. Dieses ganze Material, wird man einwenden, habe der Nyssener wohl kaum bei einem Besuch in Neocäsarea sammeln und eventuell längere Zeit bis zur Ausarbeitung seiner Rede im Gedächtnis festhalten können. Hier kommt uns Basilius, der Bruder Gregors von Nyssa, zu Hülfe. Ryssel sagt (S. 239 Anm. 2): „Da auch Basilius d. Gr. in seiner Anspielung auf das Wunder der Austrocknung des Teiches (de spiritu sancto c. 29) diese Wendung vom Kriege (*πόλεμος*) gebraucht, so wird auch er die griechische Urschrift gekannt haben“ u. s. w., er stützt also seine Vermutung auf ein einziges Wort, das einzige, das den erforderlichen Begriff (Streit, Fehde) bezeichnen konnte, also verwendet werden musste. Nun erwähnt aber Basilius a. a. O. (Opera ed. Morellus tom. II p. 220 B — 221 B) 1) dass anfangs nur 17 Christen in Neocäsarea vorhanden gewesen, zuletzt das ganze Volk gläubig geworden sei, 2) *ἐκεῖνος καὶ ποταμῶν ῥεῖθρα μετέστησεν, ἐπιτάξας αὐτοῖς ἐν τῷ ὀνόματι τῷ μεγάλῳ τοῦ Χριστοῦ*, 3) *καὶ λίμνην ἐξήρανεν ὑπόθεσιν πολέμου φέρουσαν ἀδελφοῖς πλεονέκταις*, 4) *αἱ δὲ τῶν μελλόντων προαγορεύσεις τοιαῦται, ὡς μηδὲν τῶν ἄλλων ἀποδεῖν προφητῶν*. Die drei ersten Geschichten finden sich auch bei Gregor von Nyssa und beim Syrer (nur ist der unbestimmte Plural *ποταμῶν* bei Basilius auffällig), aber für Nr. 4 suchen wir vergeblich nach Parallelberichten; höchstens könnte man den Ausspruch des Gregorius über die kommende Pest (Gregor. Nyss. Cap. 29, p. 467 C) hierher ziehen; aber diese Geschichte steht ja nur beim Griechen und nicht beim Syrer, wir können sie demnach nicht mit Sicherheit der von Ryssel

vermuteten gemeinsamen Vorlage zuweisen. Was versteht also Basilius unter den „Prophezeiungen", und woher kennt er sie? Doch gewiss nicht aus einer schriftlichen Quelle, da weder die erhaltenen Berichte, noch auch die angenommene gemeinsame Quelle solche *προαγορεύσεις* bieten. Es bleibt wieder als einzig möglich die Annahme übrig, dass auch Basilius sein Wissen aus mündlicher Tradition hat. Er fährt a. a. O. (p. 220 D) mit der Bemerkung fort, dass es zu weitläufig wäre, die Wunderthaten des Gregorius zu erzählen, ‚*ὃς τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἐν αὐτῷ χαρισμάτων τῶν ἐνεργουμένων ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασι δεύτερος Μωϋσῆς παρ' αὐτῶν τῶν ἐχθρῶν τῆς ἀληθείας προσηγόρευτο*'. Da haben wir also den nur von Gregor von Nyssa öfters verwendeten Vergleich des Wunderthäters mit Moses auch bei seinem Bruder Basilius, allerdings hier sogar „den Feinden der Wahrheit" (d. h. den Häretikern) zugeschrieben. Endlich finden wir bei Basilius noch eine Stelle, die an mehrere ähnliche bei seinem Bruder erinnert: *τούτου* [scil. *Γρηγορίου*] *μέγα ἔτι καὶ νῦν τοῖς ἐγχωρίοις τὸ θαῦμα, καὶ νεαρὰ καὶ ἀεὶ πρόσφατος ἡ μνήμη ταῖς ἐκκλησίαις ἐνίδρυται, οὐδενὶ χρόνῳ ἀμαυρουμένη*, deshalb habe man auch die Anordnungen des Gregorius im Pontus noch treulich bewahrt.

Sind die erwähnten Berührungen zwischen Gregor von Nyssa und seinem älteren Bruder Basilius durch litterarische Abhängigkeit zu erklären? Wenn auch Ryssel (S. 239 Anm. 2) „aus zeitlichen Gründen" die Annahme einer Benutzung der Lobrede durch Basilius für „nicht ratsam" hält, so können wir doch wenigstens die Möglichkeit derselben nicht einfach leugnen, da wir nicht wissen, wann die Lobrede entstanden ist. Aber viel wahrscheinlicher ist die Annahme, dass beide Brüder unabhängig von einander aus mündlicher, in ihrer Familie besonders lebendiger Tradition über den Wunderthäter geschöpft haben. Wir erfahren von Basilius selbst, wem er seine sittlich-religiöse Bildung verdankt, wenn er an den Bischof Eustathius von Sebastia

(Ep. 79, ed. Morelli. tom. II p. 895 C) schreibt: *ἀλλ᾽ ἣν ἐκ παιδὸς ἔλαβον ἔννοιαν περὶ θεοῦ παρὰ τῆς μακαρίας μητρός μου καὶ τῆς μάμμης μου Μακρίνης, ταύτην αὐξηθεῖσαν ἔσχον ἐν ἐμαυτῷ*, und den Neocäsariensern (Ep. 75, ed. Morelli. tom. II p. 862 A) folgende Ratschläge erteilt: *πάντως δὲ παντὶ τρόπῳ σπουδάσατε, μὴ ἀνεξέταστα ταῦτα καταλιπεῖν. πίστεως δὲ τῆς ἡμετέρας τίς ἂν γένοιτο ἐναργεστέρα ἀπόδειξις, ἢ ὅτι τραφέντες ἡμεῖς ὑπὸ τίτθῃ μακαρίᾳ γυναικί, παρ᾽ ὑμῶν ὡρμημένῃ, Μακρίναν λέγω τὴν περιβόητον, παρ᾽ ἧς ἐδιδάχθημεν τὰ τοῦ μακαριωτάτου Γρηγορίου ῥήματα, ὅσα πρὸς αὐτὴν ἀκολουθίᾳ μνήμης διασωθέντα αὐτή τε ἐφύλασσε καὶ ἡμᾶς ἔτι νηπίους ὄντας ἔπλαττε καὶ ἐμόρφου τοῖς τῆς εὐσεβείας δόγμασι.* Seiner Grossmutter Makrina verdankt also Basilius nicht nur seine religiöse Bildung, sondern sicherlich auch die genauere Kenntnis des Wunderthäters, seiner Aussprüche und seiner Thaten. Was brauchen wir nun weiter nach einer Quelle des Gregor von Nyssa zu suchen? Dieser hat entweder mit seinem älteren Bruder zusammen von Makrina die Unterweisungen im Glauben des Gregorius empfangen und ihren Erzählungen von dem verehrten Meister gelauscht, oder, wenn er erheblich jünger als Basilius war, von diesem, den er als seinen *πατὴρ καὶ διδάσκαλος* bezeichnet[1]), und von seiner Mutter indirect Nachrichten über das Leben des Wunderthäters erhalten. Vor der Abfassung seiner Lobrede wird er wohl da und dort weitere Erkundigungen eingezogen und vielleicht auch einige Winke und Ratschläge seines Bruders Basilius befolgt haben.

Zu dieser Hauptquelle des Wissens über Gregorius Thaumaturgus, die wir als eine von Makrina ausgehende Familientradition bezeichnen können, tritt aber bei Gregor von Nyssa offenbar noch eine Nebenquelle. Die zu einzelnen Geschichten hinzugefügten Angaben über pontische

---

[1]) Vgl. Gregor. Nyss. De hominis opificio prol. (Opera ed. Morell. tom. I p. 45 A), In Hexaëmeron prol. epil. (I p. 1 B—2 B, 43 B).

Zustände in seiner eigenen Zeit hätte der Nyssener nicht machen können, wenn ihm Pontus fremd und unbekannt gewesen wäre. Da seine Familie aus Pontus stammte — sein Vater Basilius war Rhetor in Neocäsarea —, so hat er gewiss für diese Stadt besonderes Interesse empfunden. Dazu trat wohl der Wunsch, die Stellen, die gleichsam noch deutliches Zeugnis von den Wunderthaten des Gregorius Thaumaturgus ablegten, selbst in Augenschein zu nehmen. Ferner wird uns von zahlreichen Reisen und Wanderungen Gregors besonders von 375—378 berichtet. Auf genaue, durch Autopsie erworbene Kenntnis der Heimat des Wunderthäters deuten auch die Worte des Bios: *τάφοι καὶ στῆλαι καὶ ἐπιγράμματα καὶ τὰ νεκρὰ διηγήματα* (Cap. 3 p. 441 E) hin. Noch wichtiger ist aber eine Bemerkung des Basilius (ep. 79, ed. Morelli. tom. II p. 896 D): *ποσάκις ἡμᾶς ἐπεσκέψω ἐπὶ τῆς μονῆς ἐπὶ τῷ Ἴριδι ποταμῷ, ὅτε δὲ συμπαρῆν μοι ὁ θεοφιλέστατος ἀδελφὸς Γρηγόριος τὸν αὐτόν μοι τοῦ βίου σκοπὸν διανύων — — πόσας δὲ ἡμέρας ἐπὶ τῆς ἀντίπεραν κώμης παρὰ τῇ μητρί μου κτλ.*, denn hieraus ergiebt sich ein Aufenthalt der beiden Brüder in einem Kloster am Iris und in der Wohnung ihrer Mutter, d. h. in der Nähe von Neocäsarea; und es ist wohl nicht zu bezweifeln, dass Gregor damals jene Stadt, an die sich teure Familienerinnerungen knüpften, öfters besucht hat. Seinen Besuch hat er vielleicht gegen Ende 379 wiederholt, als er seine am Flusse Iris wohnende Schwester Makrina kurz vor ihrem Ende aufsuchte.

Ich glaube also dargelegt zu haben, dass Ryssel's Annahme einer gemeinsamen Urschrift, die von Gregor von Nyssa, dem Syrer, Rufin und — Basilius benutzt worden sei, als nicht bewiesen gelten muss, und dass vielmehr die Berührungen der verschiedenen Autoren nur aus der Bearbeitung desselben mündlich weiter verbreiteten Legendenstoffes erklärt werden können. Es hat sich dabei heraus-

gestellt, welcher von den Bearbeitern die ursprünglichste Fassung der Legenden bietet, nämlich der Grieche, dessen Lobrede z. T. noch historisches Material zwischen dem Legendenhaften oder mit diesem vermischt enthält. Eine getrübtere und rhetorisch noch mehr ausgeschmückte Überlieferung finden wir schon bei Rufin, dem jüngeren Zeitgenossen des Nysseners. Weit grössere Abweichungen von der ursprünglichen Gestalt der Legenden weist aber der Bericht des Syrers auf. Das Historische fehlt hier vollständig, statt dessen sind schon grobe historische Irrtümer in die Geschichten eingedrungen, das Wunderbare ist vermehrt oder gesteigert, einzelne Legenden erscheinen erweitert, andere stark verändert. Wenn man auch manche von diesen Verschiedenheiten auf Rechnung des syrischen Bearbeiters setzen mag, so bleiben doch noch so viele übrig, dass wir die syrische Bearbeitung für ziemlich jünger halten müssen als die griechische. Da die syrische Handschrift, die die Legenden enthält, nach W. Wright dem 6. Jahrhundert angehört (Ryssel a. a. O. S. 241), so dürfte das Original etwa dem Ende des 5. Jahrhunderts zuzuweisen sein. Rufin steht mitten inne zwischen dem Griechen und dem Syrer, aber wohl jenem näher als diesem.

Durch unser Resultat wird der Wert der von Ryssel dargebotenen Gabe keineswegs verringert. Wenn wir auch den Syrer nicht zur Herstellung einer angenommenen älteren griechischen Lebensgeschichte des Gregorius heranziehen können, so liefert er uns doch, wenn wir seinen Bericht mit dem des Griechen vergleichen, ein sehr interessantes Beispiel dafür, wie sich schon in verhältnismässig kurzer Zeit durch fortgesetzte mündliche Überlieferung bei Legenden ein Umbildungsprocess vollzieht, in dessen Verlauf einzelne solcher Erzählungen die merkwürdigsten Veränderungen erleiden. Das darf uns nicht Wunder nehmen, denn die Legenden pflegen sich den Anschauungen der Hörer und Leser anzupassen. Sie gehören ja zu denjenigen Erzählungen, die gar nicht den Anspruch auf Geschichtlichkeit erheben,

sondern die lediglich gläubige und wundersüchtige Hörer und Leser erbauen und im Glauben befestigen wollen. Und wenn je bei litterarischen Productionen die Wünsche und Forderungen des Publicums auf die Bearbeitung des Stoffes eingewirkt haben, so ist dies in besonderem Masse bei Legenden der Fall gewesen und wird es immer sein.

XI.

Noch einmal der Rüsttag des Pessachfestes und die Opferungszeit des Pessachlammes.

Von

Dr. L. Grünhut,
Director des israelit. Waisenhauses in Jerusalem.

Gegen meine in dieser Zeitschrift (1894. Heft 4, S. 542 bis 555) veröffentlichte Abhandlung: „Das Verbot des Genusses von Gesäuertem am Rüsttage des Pessachfestes . . .“ hat Hr. Prof. Chwolson eine Erwiderung in ebenderselben Zeitschrift (1895, Heft 3, S. 335—378) erfolgen lassen, in der er seinen eingenommenen Standpunkt von neuem zu begründen sucht. Diese erneute Schrift ist aber mehr als eine einfache Erwiderung; sie enthält eine förmliche Anklage gegen mich. Es wird mir da, von persönlichen Angriffen zu schweigen, „Unwahrheit“, „Erdichtung“, einmal sogar „Vermessenheit“ vorgehalten; so dass ich mich zu einer Entgegnung herausgefordert sehe. Bevor jedoch dies geschieht, möchte ich eines wissen.

Hr. Prof. Chwolson legt ein förmliches Glaubensbekenntnis für mich ab, das bei ihm mehr als volle vier

Seiten einnimmt. Allein was hat ihn dies zu thun veranlasst? Habe ich ihn denn vom Standpunkte meines Glaubensbekenntnisses aus bekämpft? Habe ich ihn nicht vielmehr mit Beweisgründen widerlegt, auf die er mir zum Teil, aber auch nur ausweichend, zum Teil aber gar nichts erwidert? Ich kann mir diesen Punkt nicht anders erklären, als dass Chwolson Voreingenommenheit in der gelehrten Welt gegen meine Person zu erzielen gehofft, wenn er meinen religiösen Standpunkt verhöhnt. War dies aber die Absicht des Hrn. Prof. Chwolson, so hat er damit nicht allein eine Schwäche gezeigt, indem er selber verrät, dass er das freie Urteil des Lesers scheut, sondern er dürfte sich auch in seiner Hoffnung, dass Männer der Wissenschaft, wie diejenigen, für welche diese Zeitschrift in erster Linie berechnet ist, sich zu einem einseitigen Urteile werden bestimmen lassen, gewaltig verrechnet haben. Schwerlich wird Hr. Prof. Chwolson auch nur auf ein einziges derartiges Beispiel in der Litteratur hinweisen können. Vom Gegenteil dagegen können ihn unter Anderen auch die Schriften des Hrn. Prof. Herrmann L. Strack, unstreitig einer der vorzüglichsten christlichen Theologen, sowie einer der gründlichsten Kenner des rabbinischen Schrifttums in Deutschland, überzeugen. Damit es nicht etwa wie „Dichtung“ in die Ohren des Hrn. Prof. Chwolson klinge, will ich sofort Schrift und Seitenzahl, die ich hier im Auge habe, namhaft machen. In „Einleitung in den Talmud, Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“, Bd. XVIII, p. 330 schreibt Strack wörtlich: „Die jüdische Orthodoxie will, dass von vornherein, d. h. seit der Gesetzgebung am Sinai, ein mündliches, durch Tradition fortgepflanztes Gesetz neben dem geschriebenen vorhanden gewesen sei. Davon aber kann keine Rede sein...“ Unter der Linie führt dann Strack die namhaftesten Vertreter jener Richtung an, denen hier seine Polemik gilt. Die Existenz einer am Sinai geoffenbarten, neben dem schriftlichen Gesetze parallel herlaufenden mündlichen Lehre bestreitet also auch Strack; indes hindert ihn dies nicht,

gerade jene Vertreter — denen er allerdings auch hier mit der gebührenden Achtung entgegentritt — unzählige Mal zu citiren und aus deren Schriften ohne die geringste Scheu Belehrung zu schöpfen!

Ich bin daher der festesten Überzeugung, dass meine Abhandlung ebensowenig eine Einbusse erlitten, wie wenig seine „Erwiderung" an Beweiskraft blos deswegen gewonnen hat, weil er Principien huldigt, die allerdings grundverschieden von den meinigen sind.

Sollte aber Chwolson es ernstlich mit der Theorie nehmen, dass dem Conservatismus von vornherein jedes Recht abzusprechen sei: so mag er für seine Person diese Lehre wohl logisch begründet finden, ich und andere Hundert mit mir werden uns nie zu ihr bekennen!

Auch der Schluss, ich hätte sein „Passamahl" nicht gelesen, weil ich es nirgends citire, ist nur ein Scheinschluss und darum auch sein Vorwurf (Erwiderung S. 343 und noch sonst) ganz unbegründet. Ich citire es aus doppelten Gründen nicht. Einmal weil in eine erstürmte Festung Bresche zu schiessen, nach meiner Ansicht völlig nutzlos ist. — Was gegen das „Passamahl" einzuwenden war, hat schon Hr. Prof. Schürer in seiner Anzeige vorgebracht; — zweitens und dies hauptsächlich darum, weil Hr. Prof. Chwolson selbst es billig zugeben wird, dass in religiösen Fragen die Juden sich nicht erst bei ihm Rat holen werden. Hat sich nun auch das „Passamahl" auf Grund vermeintlicher halachischer Consequenzen aufgebaut, forderte doch den Widerspruch jüdischerseits erst „Über das Datum im Evangelium Matthäus 26, 17", Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1893, S. 537—553, heraus. Und in der That erschien unmittelbar darauf in derselben Zeitschrift (Decemberheft 1893) ein Artikel von Hrn. Dr. F. Rosenthal, in dem er den Lehren Chwolson's entgegentritt; dann liess ich meine Abhandlung „der Genuss von Gesäuertem am Rüsttage des Pessachfestes" erscheinen, glaubte

aber consequentermassen mich gegen die letztgenannte Arbeit des Hrn. Prof. Chwolson, die bestimmt war, die — um das einmal gebrauchte Bild zu wiederholen — die verloren gegangene Festung zurückzuerobern, zu wenden.

Nach dieser kurzen Auseinandersetzung gehe ich nun zur Hauptfrage über. Zunächst

I. Die Arbeitsverrichtung am Rüsttage des Pessachfestes.

Gegen meine Ausführungen (S. 543—544) sucht Chwolson darzuthun, dass dieses Verbot ein rabbinisches sei. In Bezug auf meine Citate sagt Chwolson (S. 344): „. . . desgleichen erwähne ich das, was Grünhut — und zwar nicht direct, sondern aus dritter Hand — aus dem Talm. jer. anführt, wenn ich auch diese Stelle nicht ausdrücklich citire“. Merkwürdig! Chwolson erwähnt alles, und zwar aus erster Hand, selbst diejenigen Stellen, die er gar nicht anführt, lässt er auch nicht unerwähnt; und ich, der ich direct auf Jeruschalmi verweise (S. 543)[1]), citire aus dritter Hand!

Hierauf schreibt dann Chwolson: „Wer die Redeweise der alten Rabbinen kennt, wird aus den . . . Stellen ersehen, dass die Unterlassung der Arbeit am Rüsttage des Pessachfestes ein . . . frommer Brauch, aber kein Ausfluss eines Verbotes war.“ Als Beleg führt er dann die Boraitha (b. Pessachim 50[b]): „Wer an den Rüsttagen . . . arbeitet . . ., der findet keinen Segen in seiner Arbeit“, an. Diese Stelle hat Chwolson ganz und gar missverstanden. Er fasst nämlich das „keinen Segen an der Arbeit finden“ als Strafe der Übertretung auf, während dies, wie er auch selber S. 345 richtig angiebt, der kleine Bann ist, welcher über den Übertreter verhängt wird. So lehrt auch eine daselbst citirte Tossiftha: „Wer Obstbäume ausrottet und mit dem Holze Geschäfte macht, der sieht keinen Segen an diesem Geschäfte“ (Tos-

[1]) Das N. 1 ist תוקם anstatt מקום zu lesen.

siftha Biccurim 2 und b. Pess. 50b). Das wird aber doch wohl Hr. Chwolson wissen, dass Obstbäume auszurotten biblisch verboten (Dt. 20, 19), und demzufolge auch mit einer ganz anderen Strafe als Nicht-Segen-finden belegt ist. Offenbar also sei die Boraitha so aufzufassen, dass die Übertretung ausser der Strafe, mit welcher sie belegt ist, auch noch dies zur Folge hat, dass sie dem Übertreter keinen Segen bringt. —

Hr. Prof. Chwolson schreibt dann weiter: „Auch in T. j. heisst es (Pes. 4, 1 fol. 30c): „Es ist nicht recht (oder es ist ungehörig), אינו בדין, zu der Zeit zu arbeiten, „wenn dein Opfer dargebracht wird". Hier will nun Chwolson einen Anhaltspunkt gefunden haben, dass das besagte Verbot ein rabbinisches sei. Wie er dies aber aus den Worten אינו בדין herausliest, ist mir völlig rätselhaft. Das hebräische משפט giebt T. Onkelos fast durchweg mit דין[1]) wieder; warum soll nun אינו בדין so ganz sicher auf eine rabbinische Vorschrift hinweisen? Überhaupt ist mir unbegreiflich, wie man aus zwei Worten, aus dem Zusammenhange herausgerissen, etwas folgern kann? Diese Worte im Zusammenhange gelesen, ergeben gerade das Gegenteil, was Hr. Chwolson zu beweisen sich bemühte. Die Stelle lautet folgendermassen: „Es steht geschrieben: „. . . dort sollst du schlachten das Pessach . . ." (Dt. 16, 6), daraus wissen wir, dass es der Darbringer zu thun befugt ist, woher aber wissen wir, dass es auch sein Stellvertreter ist? „Wenn geschrieben steht," lautet die Antwort, „Und du sollst es gar werden lassen und essen (ib. Vers 7), so will dies lehren: essen musst du es selbst (Exod. 12, 4), aber nicht auch

[1]) So z. B. Genesis 18, 19; Exod. 15, 25 und 28, 15; Lev. 19, 35; 25, 18; 26, 43 und 46; Num. 27, 11; 35, 12; Dt. 5, 28; 6, 1; 7, 12; 11, 1 und noch sonst. Einigemal indes auch mit הִלְכָה, st. c. הִלְכַת, Gesetz; so Exod. 21, 9 und 26, 30; ferner auch חזי, Gebühr; so Lev. 5, 10; Num. 9, 14 das. 29, 6 und Dt. 17, 21. In beiden Talmuden heisst auch die Schlussfolgerung a minori ad majus דין. Vgl. Hoffmann, Einleitung in die halachischen Midraschim S. 4.

selbst schlachten und gar machen. Wozu steht aber dann: „dort sollst du es schlachten?“ Weil es nicht vorschriftsgemäss ist, dass du deiner Arbeit daheim obliegen sollst, während dein Opfer dargebracht wird.“ „Vielmehr du selber musst der Opferung anwohnen.“ Ich frage nun, woraus schliesst Chwolson, dass hier von einem rabbinischen Verbote die Rede ist? Etwa aus den Worten איני בדין? Kommen sie hier nicht gerade, um eine biblische Vorschrift zu erklären? Oder weiss er es ganz so bestimmt, dass sie nicht dort gebraucht werden, wo es sich unbedingt um ein biblisches Gebot handelt? Oder sollte es etwa Hr. Prof. Chwolson für ausgeschlossen halten, dass in der Bibel indirecte Verbote überhaupt vorkommen sollen? Dann weiss ich wahrlich nicht, wie er den Grundsatz versteht: „Ein Verbot, das aus einem Gebote hervorgeht, ist (in Bezug auf körperliche Strafe) als Gebot[1]) zu betrachten.“ (T. b. an mehreren Stellen, darunter Pessachim 41[b] u. j.[2]) Pessachim 1, 4 p. 27[c]).

Chwolson verweist ferner auf Jeruschalmi Chagiga 2, 4 F. 78[a] (schon früher: Megillah 1, 6 p. 70[c]!), wo es heisst, „dass derjenige, welcher . . ., nicht blos Opfer, sondern z. B. Holz (und Erstlingsfrüchte, ביכורין), für den Altar darbringt, am Tage der Darbringung weder trauern, noch fasten, noch arbeiten darf“, „und dennoch,“ führt Chwolson aus, „sagt Maimonides, dass die Unterlassung der Arbeit nur ein Brauch sei“. Hier kann ich mein Staunen über das Verfahren des Hrn. Prof. Chwolson nicht unterdrücken. Dass am Tage der Darbringung der Holzopfer die Arbeit blos rabbinisch verboten sei, sagt ja der J. zur Stelle selbst. . . . אבל אסרו מלעשות מלאכה, כהדא דתני (Pes. 4, 1), heisst: „Aber die Rabbinen haben verboten . . .“! Wozu also erst Maimonides als Gewährsmann heranzuziehen? Ja noch mehr. Dass der Darbringer anderer Gaben nach biblischem Ge-

---

[1]) Der technische Ausdruck im Babli: לאו הבא מכלל עשה עשה.

[2]) Im Jeruschalmi: לאו הבא מכח עשה עשה.

setze sich der Arbeit nicht zu enthalten brauche, räumen die Tossafisten selbst ein (vgl. Tossafoth b. Chagiga 17[b] s. v. אלא). Damit ist aber noch lange nicht gesagt, dass die Arbeit auch am Rüsttage biblisch gestattet sei. Der Unterschied zwischen beiden ist ein himmelweiter. Dieser galt von vornherein als Festtag für die ganze Gemeinde, jener aber blos für Einzelne. Darum mag auch die Bibel an diesem die Arbeit verboten haben, an jenem aber nicht. (S. w. S. 20, 61.)

Als Gewährsmann, dass die Arbeit blos rabbinisch verboten sei, führt nun Hr. Prof. Chwolson wieder einmal Maimonides[1]) הלכות יום טוב 8, 17 an (ib. S. 345). Als ob aber Maimonides im ersten vorchristlichen und nicht im 12. Jahrhundert seinen Codex geschrieben hätte! Habe ich denn nicht ausdrücklich betont (S. 543), dass der 14. Nachmittag deswegen als Festtag galt, „weil es die Zeit des Schlachtens und Opferns der Pessachlämmer ist"? Hat man aber zu Maimonides' Zeit auch Pessachlämmer geopfert? Nur dann könnte Maimonides als Gegenbeweis angeführt werden, wenn er der Ansicht der mehrfach erwähnten Tossafisten in der Auffassung der bezogenen Jeruschalmistelle direct widersprochen hätte. Allein davon ist bei Maimonides keine Spur. Im Gegenteil! Wie ich bald nachweisen werde, stimmt Maimonides den Tossafisten bei; wenn er aber trotzdem das besagte Verbot als ein rabbinisches bezeichnet, so geschieht es aus dem einfachen Grunde, weil zu seiner Zeit kein Pessachlamm mehr dargebracht wurde.

R. Widal de Tolosa (Toulouse) um die Mitte des 13. Jahrhunderts blühend (vgl. Azulai, שם הגדולים s. v.), verweist in seinem יד החזקה — Commentar, Magid Mischnah, zu der citirten Halachah auf unseren Jeruschalmi; und R. Moses von Concy (s. Zunz' gottesdienstliche Vorträge[2],

---

[1]) Was bei Maimonides die Worte „מדברי סופרים" bedeuten, oder dass sie zum mindesten nicht immer gleich aufzufassen seien, darüber weiter unten.

S. 431), zu Anfang des 13. Jahrhunderts blühend (Azulai a. a. O.), Verfasser des berühmten wie umfangreichen Werkes: ספר מצותגדול [1]), abgekürzt סמ״ג, welchem Maimonides' Jad hachesakah, wie allgemein bekannt, zur Grundlage diente, schreibt [2]) wörtlich [3]): „Und auch jetzt, in unserer Zeit, ist es verboten (zu arbeiten), . . . vom rabbinischen Standpunkte . . ." Also in unserer Zeit ist es rabbinisch verboten, zur Zeit des Tempels aber galt das Verbot als ein biblisches! vgl. S. Luria (gest. 1573 in Lublin), ביאורי סמ״ג, Erläuterungen (mehrfach dem סמ״ג beigedruckt), zu der citirten Stelle.

Ich frage nun, aus welcher Stelle bei Maimonides hat es Chwolson herausgelesen, dass dieser Autor „ausdrücklich das Gegenteil" sagt? Nicht weniger Erstaunen erregt es, wenn Chwolson fortfährt: „Wer mit der rabbinischen (?) Gesetzgebung bekannt ist, weiss es, dass der kleine Bann nur für ziemlich kleine Verbrechen (?!). . . ., verhängt wurde; für die Übertretung eines mosaischen Gesetzes dagegen . . ., sind ganz andere schwere Strafen bestimmt." (Das.) Ganz wider meinen Willen muss ich diesmal in den Ton des Hrn. Prof. Chwolson verfallen: diese Behauptung ist einfach unwahr. Als fünftes Verbrechen, für welches der kleine Bann bestimmt war, zählt Maimonides (הלכות תלמוד תורה, 6, 14), also in derselben Halachah, die Chwolson citirt: „Wer eine der rabbinischen, geschweige eine der biblischen Satzungen verschmäht." Also auch für mosaische Verbrechen wurde der kleine Bann verhängt! Dasselbe geht auch aus הלכות יום טוב, 8, 17 hervor. „Wer am Rüsttage des Pessachfestes Nachmittags eine Arbeit ver-

---

[1]) Handelt über die 613 Ver- und Gebote, wie sie Maimonides aufzählt, ab und wird gewöhnlich nach deren Zahl citirt.

[2]) Nachdem er zuvor den Jeruschalmi seinem ganzen Inhalte nach und ohne jede Bemerkung angeführt hat. S. w. S. 263 u.

[3]) Verbot 75. Vgl. R. Elijahu Misrachi (um 1530), ביאורים zur Stelle.

richtet," lehrt da Maimonides, „über den wird der kleine Bann verhängt, und es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass er, wenn jenes unzulässig ist, mit מכות מרדות[1]) gezüchtigt wird;" und in הלכות חמץ ומצה 1, 3 lehrt derselbe Autor „. . . hat aber jemand Gesäuertes im Hause und schafft es vor Pessach nicht weg, so unterliegt er der Strafe von מלקות, obwohl er gegen zwei biblische Verbote verstossen hat, nicht[2]), aber man schlägt ihn מכות מרדות". Hier also dieselbe Strafe wie für das Arbeiten am Rüsttage!

Was „Jos. Caro" und die Glossen des „Moses Isserles" (nicht Jesserles) (ib. S. 346) betrifft, so ersehe ich hieraus, dass er sich nicht allein unter seinen „Decisoren" nicht oder höchstens flüchtig nur umgesehen (S. 345) (vgl. den oben citirten לנמ), sondern dass er sogar die Worte der von ihm angeführten Autoritäten gar nicht beachtete. Bei Jos. Teumim, Peri Megadim Teil ארח חים, § 468, מש בצות זהב 1. (s. w. u.) heisst es nämlich: „Heutzutage ist es (zu arbeiten) blos rabbinisch verboten; der Streit aber, ob das betreffende Verbot ein rabbinisches oder ein mosaisches sei, betrifft die Zeit des Tempels! Und Jos. Caro mit samt Moses Isserles haben wahrlich den Schulchan-Oruch nicht für die Zeit des Tempels, sondern für ihre Zeiten verfasst, es hat somit weder der eine noch der andere etwas mit unserer Frage zu schaffen.

Hiermit erledigt sich auch die Frage, die Hr. Prof. Chwolson „hochpathetisch" ausruft: „Wem will denn Grünhut einreden, dass die Juden sich . . . über ein biblisches Verbot hinwegsetzen werden!" Ich habe wahrlich niemandem was einreden wollen; was ich früher behauptet, behaupte ich noch, ganz entschieden noch, und zwar jetzt noch um so entschiedener, als mich Hr. Prof. Chwolson vom Gegenteil zu überzeugen nicht im Stande war.

---

[1]) מכות מרדות wird als eine leichtere Strafe, als der kleine Bann betrachtet. Vgl. מגיד משנה zur Stelle.

[2]) Nach biblischen Grundsätzen zieht der Übertritt eines Verbotes keine körperliche Strafe nach sich, insofern der Übertreter passiv sich dabei verhalten hat.



Hr. Prof. Chwolson fährt fort: „Was die einzige Stelle aus dem Tossafoth . . . zu Talm. b. Pessachim folio 50ª anbetrifft, . . ., so ist die daselbst aufgestellte Behauptung jenes Rabbi so absurd (?) begründet, dass man davon keine Notiz zu nehmen brauchte, selbst wenn jener Rabbi nicht im 13. (?) . . . Jahrhundert gelebt hätte, und selbst wenn er nicht zu den nordfranzösischen Rabbinen gehörte, welche . . . Meister darin waren, neue Verbote . . . auszuhecken" (ibd. S. 346. 347). Hier hat Chwolson mehrfach gefehlt. Erstens gehört jener Rabbi nicht dem 13., sondern dem Anfange des 12. Jahrhunderts an. Denn angeführt wird dieser Rabbi von R. Isaak (ר״י) dem Älteren (um die Mitte des 12. Jahrhunderts), dem Schwestersohne des Rabbenu Tam (Jacob b. Meir gest. 1203; vgl. Azulai a. a. O.); dessen Schüler war Juda der Fromme, Verfasser des Werkes: „Buch der Frommen"[1]), der um 1200 blühte; folglich muss doch die Blütezeit jenes Rabbi, den Rabbi Isaak anführt, mindestens in den Anfang des 12. Jahrhunderts fallen. Zu demselben Resultate gelangen wir auch auf einem anderen Wege. Jener Rabbi, mit Namen ר״יבא[2]), vollgeschrieben: R. Isaak b. Ascher, war ein Schüler Raschis (Azulai a. a. O.); letzterer starb 1105, somit kann sein Schüler unmöglich dem 13. Jahrhundert erst angehören! Einen zweiten R. I. b. Ascher gab es, der war der Lehrer Raschis, gehört also noch dem 11. Jahrhundert an, welcher jedoch hier nicht gemeint sein kann, erstens weil er nicht zu den Tossafisten zählte, und dann weil er auch noch den Beinamen ha-Levi geführt hatte. (Vgl. Zunz, Raschi S. 317 und G. V.² S. 405). Hieraus ersieht man zugleich, dass jener Rabbi durchaus nicht der „einzige" sei, welcher die vielbesprochene Lehre vertritt. Auch schon R. I. der Ältere ist zum mindesten derselben Ansicht. (S. oben S. 266).

---

[1]) Oft gedruckt, zuletzt nach Handschriften edirt und von Mekize-Nirdamim-Verein herausgegeben. Berlin 1892.

[2]) Chwolson scheint ר״יבא mit רב״יא verwechselt zu haben. Letzterer lebte allerdings erst im 13. Jahrhundert.

Zweitens ist die hingeworfene, durch nichts gerechtfertigte Behauptung, „die nordfranzösischen Rabbinen seien im ‘Aushecken’ neuer Erschwerungen Meister gewesen“, völlig aus der Luft gegriffen. Folgende Stelle wird das Gegenteil beweisen. Die halachischen Midraschim, Mechiltha, Sifra und Sifre, angeführt in b. Chagiga 18ᵃ, wollen — d. h. diesen Eindruck gewinnt man, wenn man die betreffende Stelle nachliest — die Arbeit an den Zwischentagen der Festtage, חול המועד, als biblisch verboten wissen. Was wäre nun leichter gewesen, als die beigebrachten Beweise aus der Bibel als wirkliche Beweise gelten zu lassen und so das Verbot der Arbeit an den Zwischentagen als ein mosaisches Verbot zu proclamiren! Und doch haben es die Rabbinen nicht gethan. Rabbenu Tam, der Enkel Raschis, und R. Ascher b. Jechiel, Schüler des berühmten, deutschen Rabbiners: R. Mëirb. Baruch aus Rothenburg [1]) (gest. 1293), also gerade ein nordfranzösischer und ein deutscher Rabbi, treten, jener im Tossafoth b. Chagiga a. a. O. s. v. חולו und dieser in seinem ראש zu Moed Katan 1, 1 dieser Lehre entgegen und erklären: die Beweise der Midraschim seien blos Anlehnungen, אסמכתות, die Arbeit sei daher mosaisch nicht verboten! Ja noch mehr. Der erste, der dafür eintrat, dass die Arbeit an den Zwischentagen biblisch erlaubt sei, war der ריבא (s. das angeführte Tossafoth), also derselbe Rabbi, der hier die Arbeit am Rüsttage biblisch verbietet! Und ebenderselbe R. Ascher, der sich dort auf die Seite des R. Tam stellt, pflichtet hier der Ansicht des R. I. b. Ascher bei, wie schon daraus zu ersehen ist, dass er ihn in seinem erwähnten Commentar zu b. Pess. 4, 1 citirt und gegen seine Ansicht nichts einwendet. Kann nach alledem noch vom „Aushecken“ neuer Verbote die Rede sein? War es wirklich den Rabbinen nur darum zu thun, oder kam es ihnen lediglich darauf an, um die Wahrheit zu ergründen?

---

[1]) Verfasser der Responsen, gedruckt unter dem Namen תשובות מהר״ם, zuletzt von M. Bloch kritisch bearbeitet und vom M. N.-Verein herausgegeben.

Drittens endlich hat Hr. Prof. Chwolson gefehlt, indem er hier die Beweisführung jenes Rabbi „absurd“ nennt (s. oben S. 259), während er sie selber weiter (ib. S. 347) blos „hinkend“ findet. Oder ist etwa „absurd“ das eine und dasselbe, was „hinkend“? Womit hat Chwolson diesen Schimpf gerechtfertigt? Es scheint, dass Hrn. Prof. Chwolson alles „absurd“ ist, was sich nicht ausschliesslich nach seinem Geschmacke fügt. Auch der „nordfranzösische“ Rabbi aus dem 12. Jahrhundert hätte sich nach dem Petersburger Gelehrten des 19. Jahrhunderts richten müssen! — Für Chwolson giebt es überhaupt nur eine Autorität, die ist, wer mit ihm übereinstimmt. Der Rabbi soll es büssen, dass er sich herausnahm, anderer Meinung zu sein als Hr. Prof. Chwolson.

Hat aber jener Rabbi in der That Unrecht? Das werden wir gleich sehen, zunächst möchte ich aber die Argumentation des Hrn. Prof. Chwolson näher kennen lernen. „Abgesehen davon,“ schreibt Chwolson (ib.), „dass der Beweis an und für sich hinkt“ . . ., muss ich bemerken, dass die ganze [absurde und hinkende (nicht wahr?!)] „Phrase“: „Die Thorah hat in Bezug auf das tägliche Opfer eine Ausnahme statuirt,“ sich in unseren Ausgaben des Talm. jer. gar nicht findet, in die betreffende Stelle gar nicht hineinpasst (?) und offenbar eine Glosse (?) irgend eines Commentators ist, . . .“ Wenn ich diesen Satz richtig aufgefasst habe, so ist der Ideengang Chwolson's folgender: Die „Phrase“ findet sich in unseren Ausgaben nicht, folglich kann sie auch nicht da gewesen sein; wenn sie aber das beregte Tossafoth dennoch aus dem Jer. herausliest, so kann sie — eben nur auf dem Wege einer Glosse (?!) hineingeraten sein[1])! Also: Zuerst war die „Phrase“ nicht da, später war sie schon da, hat aber bescheiden noch am Rande Stand halten müssen; noch später ist sie vorgerückt, bis sie endlich in den Text hineingeriet, und schliesslich — ist sie wieder nicht mehr da! Und das alles ist so klar, wie $2 \times 2 = 4$! (ib. 377).

---

[1]) Auf welchem Wege aber verschwand sie wieder daraus?

Welche Wandlung doch die Arme durchmachen musste, ehe ihr ihr Recht — Nichtsein — wurde! — Den nordfranzösischen Rabbinent nennt Hr. Prof. Chwolson klug (ib. p. 343), wie sollen wir dieses Raisonnement nennen?

Im Grunde aber hat Chwolson nicht allein das besagte Tossafoth, sondern auch den Jer. ganz und gar missverstanden. Der Schwerpunkt jener Beweisführung der Tossafisten liegt nicht in den Worten: „die Thorah hat also hier eine Ausnahme gemacht“, sondern in dem ganzen Stücke (s. w.) „ומשמע התם“, „dort geht hervor“, in dem besagten Tossafoth, oder, wie R. Nissim (von mir angeführt S. 544) sich ausdrückt: מהן שקלא טריא, „aus dieser Abhandlung geht hervor“, heisst aus der ganzen Abhandlung und nicht aus einem einzigen Satze derselben.

Auch der Jer. ist anders aufzufassen, als er ihn wiedergiebt. Chwolson schreibt nämlich: „Nach dem Gesetze“ (wo steht dieses Gesetz?), „soll ein jeder, der ein Opfer darbringt, bei der Opferung zugegen sein und natürlich (warum so natürlich?) an diesem Tage nicht arbeiten; nun[1]) aber können nicht sämtliche Israeliten täglich nach Jerusalem kommen,... denn es heisst (Dt. 16, 16): „dreimal im Jahre...“ also dreimal jährlich und nicht täglich. Beständig[2]) müssig zu Hause sitzen können sie auch nicht, denn es wird gesagt (Dt. 11, 14): „du werdest einsammeln dein Getreide“; wer wird aber das Getreide einsammeln, . . .? Daher, heisst es zuletzt, haben die Propheten die Ordnung getroffen, dass 24 Abteilungen von Beiständen (früher משמרות, später אנשי מעמד[3]) (?) genannt) . . ., gewählt werden, die ab-

---

[1]) Wie corrumpirt der Jeruschalmitext auf uns gekommen, ist bekannt. Vgl. Frankel, Introductio in Talm. Hierosolymitanum S. 136 ff. Nach dem Tossafoth hat hier אם כן gestanden.

[2]) Auch in diesem Satze ist das Wort כן ausgefallen.

[3]) Beide Benennungen stammen aus der einen und derselben Zeit. Jede Abteilung setzte sich aus Priestern, Leviten und Israeliten zusammen, von denen die zwei ersteren אנשי משמר, während die letzteren

wechselnd bei den täglichen Opfern das ganze Volk vertreten sollen." Abgesehen nun davon, dass er die Quellen nicht angiebt, wo jene Gesetze begründet sind, ist es mir überhaupt unbegreiflich, wie er die Antwort des Jer.: „Daher" befriedigend findet. Denn die Quellen jener Gesetze sind zum Teil Sifre[1]) zu Numeri 28, 2; anderen Teils der oben (S. 255) citirte Jer. selbst, von welchem die vorstehende Stelle blos die Fortsetzung bildet. Es fragt sich nun, was nützen die „Opferbeistände", nachdem wir beim Pessachlamm gesehen, dass der Darbringer noch dann der Arbeit sich zu enthalten habe, selbst wenn er bei der Opferung auch durch jemanden vertreten wurde? Offenbar also muss die Antwort dahin aufgefasst werden, dass die Thora beim beständigen Ganzopfer eine Ausnahme statuirte! Die Worte: . . . תמיד שאני[2]) stehen daher zwar nicht ausdrücklich im Texte, sind aber gleichwohl darin enthalten. Nur so giebt der Jer. einen vollständigen Sinn. Da aber beim täglichen Ganzopfer selbst gesagt worden ist, dass die ganze Gemeinde der Opferung anwohnen solle (s. N. 2), somit im Bezug hierauf von

---

אנשי מעמד hiessen. Beide zusammen werden dann מעמדות genannt. משמרות bezeichnete immer nur die Priester- und Leviten-Abteilung. Strack a. a. O. S. 312 hätte Chwolson über das Richtige belehren können.

[1]) Vgl. Raschi b. Sota 8a s. v. אקרבניהו; b. Megillah 3a s. v וישראל.

[2]) Hier muss schliesslich noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass R. Moses von Coucy a. a. O. die angebliche „Phrase" mit folgenden Worten wiedergiebt: ועשית תמיד אינו מונעת מלאכה דא״כ מתי תתקיים ואספת דגנך. Durch die Darbringung des täglichen Ganzopfers tritt keine Unterbrechung der Arbeit ein, weil ja geschrieben steht: „Und du wirst dein Getreide einsammeln." Wie könnte sich dies sonst bewähren?" Ich frage nun, haben auch diese Worte im Jer. gestanden? Welches war dann die eigentliche Glosse? — Wie kam man denn überhaupt über diese Klippe hinaus, ehe jene Anordnung der Beistände getroffen wurde? Läge aber die eigentliche Lösung in dem darauffolgenden „Daher", wäre es auch nicht zu verstehen, wozu der Jer. überhaupt jenen Vers anführt.

einer Ausnahme die Rede nicht sein könne; daher musste die Antwort gegeben werden, dass sich die Gemeinde bei der Opferung vertreten lasse. Das mit „daher" beginnende Stück rechtfertigt das Nichterscheinen der Gemeinde, wie die Mischnah Taanith 4, 2 ausdrücklich lehrt; damit soll aber nicht auch die Frage gelöst werden: weshalb die Gemeinde sich nicht der Arbeit enthalte. So ist die Stelle klar, wenn Chwolson aber die Worte: „die Thorah hat hier, d. h. in Bezug auf das תמיד eine Ausnahme gemacht" gar nicht hineinpassend findet, hat er nur abermals gezeigt, dass er aus Missverständnis falsche Behauptungen aufstellt. Von einer Ausnahme ist hier wohl die Rede!

Chwolson schreibt ferner: „Auch die Schrift des R. Nissim, auf die Grünhut sich beruft, habe ich nachgesehen; dieser stimmt der Deduction der Tossafisten nicht bei und will ihr nur nicht strict widersprechen." Warum aber nicht? Wer in seinen Schriften bewandert ist, weiss, dass R. Nissim keinen Anstand nimmt, auch den Tossafisten zu widersprechen, so er es für nötig erachtet. Warum, frage ich nun, soll er es hier nicht gewagt haben? Offenbar weil die grössere Autorität auf Seiten der Tossafisten steht.

„Was die dritte," fährt Chwolson fort, „von Grünhut angeführte Autorität . . ., anbetrifft . . ., so habe ich die betreffende Stelle nachgesehen und fand darin gar nichts von dem, was Grünhut behauptet, darin gefunden zu haben." Habe ich denn aber von einer Stelle gesprochen? Ich schreibe ausdrücklich: „Joseph Teumim . . . verweist in seinem Commentar . . . mehrmals auf die vorerwähnte Tossafothstelle." Hat nun Chwolson all die mit „mehrmals" angedeuteten Stellen, in denen auf das Tossafoth verwiesen wird, auch nachgesehen? In § 131 משבצותזהב s. v. ואבאר schreibt Joseph Teumim wörtlich: „Der Rüsttag des Pessachfestes hat von den Rüsttagen der anderen Festtage den Vorzug, dass er wegen des Pessachlammes als **Festtag** betrachtet wurde." Dabei verwies J. T. auf das besagte Tossafoth! Ich frage nun, was habe ich behauptet, das sich

nicht darin findet? Chwolson schreibt aber weiter: „Nur folgende wenige Worte fanden (richtiger: finden) sich da: Manche sagen ... und er selbst entscheidet sich weder für die eine, noch für die andere Ansicht.“ Allein wievielmal muss sich denn ein Autor für eine Ansicht entscheiden? Spricht denn die soeben angeführte Stelle nicht deutlich genug dafür, dass er der Ansicht des Tossafoth, die übrigens die Ansicht der meisten Decisoren ist, allein Gesetzeskraft zuerkennt?

Aber auch in der von Chwolson angeführten Stelle steht, wie schon oben (S. 258) bemerkt, mehr als er glaubt darin gefunden zu haben. „Heute,“ heisst es dortselbst, „ist das Verbot ein rabbinisches; zur Zeit des Tempels jedoch war es nach einer Ansicht ein mosaisches, nach der anderen aber auch dann noch ein rabbinisches.“ Hätte Chwolson diese Worte beachtet, so würde er auf Chiskijah di Silva (ib. 348) nicht hingewiesen haben, weil ja dieser in seinem Commentar nur die Jetztzeit behandelt. Ausserdem verweise ich Hrn. Prof. Chwolson auf den noch älteren S. Edels (Anfangs des 17. Jahrhunderts), der in seinem Commentar, מהרש״א genannt, offenbar den Tossafisten beipflichtet. Vgl. מהרש״א zu b. Pess. 50ª s. v. תוספת.

In meiner Abhandlung (S. 544) habe ich auch darauf hingewiesen, dass die Samaritaner noch heute den Rüsttag des Pessachfestes als Fest feiern, doch wohl aus keinem anderen Grunde, als weil sie noch heute das Pessachlamm opfern. Wäre, führe ich dann weiter aus, diese Feier eine rabbinische blos, so träfen wir sie schwerlich bei den Samaritanern, die sich längst vor der Zerstörung des Tempels von den Rabbaniten lossagten, an. Diesen Beweis übergeht Chwolson mit Stillschweigen. Warum aber? Muss ich nicht annehmen, dass er hierauf nichts zu erwidern hatte? und dennoch schreibt er: „Wer wagt es noch zu behaupten, dass dieses Verbot ein mosaisches sei!“ (???) (ib. S. 349).

Endlich schreibt Hr. Prof. Chwolson: „Grünhut scheint auch einen Unterschied machen zu wollen zwischen

der Zeit des Tempelbestandes, . . . und der späteren Zeit, wo keine Opfer mehr dargebracht wurden. Nur ein einziger der älteren Rabbinen . . ., will diesen Unterschied machen, aber alle (?!) anderen Rabbinen sind gegen seine Ansicht ...." Diesen Unterschied mache ja nicht ich, noch R. Serachjahhal-Levi, den macht vielmehr schon der Jeruschalmi und nach ihm R. Isaak b. Ascher (S. 259), R. Isaak der Ältere (S. ib.) (הזקן), R. Moses von Concy (S. 256—57), R. Ascher b. Jechiel (S. 260), R. Nissim (S. 264) und überhaupt ausser Raschi [1]) all diejenigen Rabbinen, die den Grund des Jer. als den einzig wahren jenes Verbotes anerkennen (S. 264—65). Alle diese Autoritäten geben es, wie wir oben gesehen, zu, dass es ein Unterschied sei zwischen der Zeit des Tempels und der späteren Zeit. Was Serachjah mehr als die Anderen sagt, besteht blos darin, dass er die Unterlassung der Arbeit in unserer Zeit blos auf einen frommen **Brauch** zurückführt. Das giebt aber auch Serachjah selbst zu, dass das Verbot der Arbeit zur Zeit des Tempels ein mosaisches gewesen sei. Ich frage nun Hrn. Prof. **Chwolson**, welches ist die allgemeinere Ansicht, jene der Tossafisten oder die, welche er vertritt? (ib. S. 343). War meine Frage: „Wer wagt es nach alledem, die Feier des 14. Nissan auf eine rabbinische Einführung zurückzuführen?" nicht berechtigt? Ich glaube dieses Capitel, trotz der Versicherung, dass Hr. Prof. **Chwolson** unter den „sämtlichen Decisoren" sich (?) umgesehen (ib. 345), mit den Worten schliessen zu können: Von einem rabbinischen Verbote kann eben nur in **späterer Zeit** die Rede sein.

II. Der Genuss des Gesäuerten am Rüsttage des Pessachfestes.

Betreffs dieses Punktes befindet sich **Chwolson** in sichtlicher Verlegenheit; namentlich sind es der „kurze Commentar" des Ibn-Esra und Maimonides (הלכות חמץ ומצה 1, 8),

---

[1]) Mischnah Pess. 4, 1. Siehe indes R. Jakob, חקי־קב (um die Mitte des 16. Jahrhunderts), Schulchan Aruch V. Ch. § 468, s. v. מחצות.

welche ihm viel Kopfzerbrechens machen. Chwolson schreibt nämlich, nachdem er zuvor die Behauptung ausspricht, dass dieses Verbot aus der Zeit der letzten Jahre des Tempelbestandes herstammt, wie folgt: „Schon Ibn-Esra (in seinem kurzen Commentar zu 2 Mos. 12, 15) und Maimonides (הלכות חמץ ומצה 1, 8) sprechen die Meinung aus, dass dieses Verbot daher rührt, weil nach rabbinischer Ansicht die Zeit für das Schlachten des Pessachlammes gleich nach der Mittagstunde beginnt; und es wäre daher unpassend und auch praktisch unzulässig, zur Zeit der Darbringung, welches am Abend verzehrt werden soll, Gesäuertes zu geniessen. „Ich glaube," fährt Chwolson fort, „in meiner Abhandlung (p. 37 ff.) genügend nachgewiesen zu haben, dass die angeführte rabbinische Auffassung von בין הערבים einer späteren Zeit angehört. Ist dies der Fall, so muss auch das mit dieser Auffassung zusammenhängende und als Consequenz derselben anzusehende Verbot des Genusses von Gesäuertem am Nachmittage des 14. gleichfalls aus späterer Zeit herstammen." (Über das Datum im Evangelium Matthäi 26, 17 S. 541).

Dagegen hatte ich eingewendet: „Erstens ist es nicht Maimonides, der diese Ansicht ausspricht, noch ist es der kurze Commentar des Ibn-Esra, sondern vielmehr ein Mischnahlehrer, der um die Mitte des 2. Jahrhunderts blühte. Zweitens liest Chwolson etwas ganz anderes aus der erwähnten Halachah heraus, als woran Rambam gedacht hatte. Denn nach R. Jehudah bezieht sich das Wörtchen „עליו", wie wir oben gesehen, auf die Darbringungszeit des Opferlammes, vom Verzehren dagegen ist in dem betreffenden Verse gar nicht die Rede. Chwolson aber schreibt: . . . „welches am Abend verzehrt werden soll". Dieser Relativsatz ist offenbar ein eingeschmuggelter Satz. Drittens endlich spricht Rambam gar nicht von etwas, was „passend" oder „unpassend", was „zulässig" oder „unzulässig" sei,

sondern von einem bestimmten und directen Verbote, das mit einem חיוב מלקות bedroht ist".

Wieder und wieder kommt nun Chwolson auf diese mittelalterlichen rabbinischen Autoritäten zurück (S. 350, 356, 357, 358 und 359); so oft er aber ihrer erwähnt, verwickelt er sich immer mehr und mehr in neue Widersprüche. So schreibt er: „Darauf habe ich noch die Meinung ausgesprochen, dass dieses Verbot erst aus der Zeit herstammt, wo man das Passahlamm nicht mehr in der Abenddämmerung, sondern in den Nachmittagsstunden dargebracht hat; dabei berufe ich mich auf zwei rabbinische Autoritäten des Mittelalters, welche den engen Zusammenhang der Darbringung des Passahlammes am Nachmittage mit dem Verbote des Genusses der gesäuerten Brode klar und deutlich aussprechen." (Erwiderung S. 350). Hier kommt also — allerdings nicht ohne Absicht — zuerst: „darauf habe ich noch die Meinung . . ." und dann erst: „dabei berufe ich mich . . .", in der Broschüre aber kommt zuerst: schon Ibn-Esra . . . und dann: ich glaube . . . (S. 541), also zuerst die „Berufung" und dann erst die „Meinung"! Ferner: „dass Maimonides in der von Grünhut (S. 546) angeführten (?) Stelle sich für die Meinung des R. Jehudah erklärt, hat einen ganz äusserlichen Grund . . ." (ib. S. 356 N. 1). Auch dies entspricht nur zum Teil der Wahrheit; es ist nämlich wahr, dass sich Maimonides (1, 8 = Sifre zu Dt. 16, 3) für die Ansicht des R. Jehudah erklärt, wie er denn auch dessen Deutung von עליו (s. weiter unten) wiedergiebt. Das habe ich Chwolson's falscher Auffassung entgegen nachgewiesen. Angeführt aber habe Maimonides nicht ich, sondern Chwolson. Ferner: „Ich sagte dann weiter (S. 5 = 541), das Verbot . . . hänge zusammen mit der . . . späteren Auffassung בין הערבים im Sinne von Nachmittag . . . Dieses Verbot, sagte ich weiter, muss daher aus späterer Zeit herstammen. Dabei verweise ich auf Ibn-Esra und Maimonides, welche den Zusammenhang . . . aussprechen" (S. 357). Hier wieder also dieselbe Umstellung seiner eigenen

Worte, wie oben! Ausserdem scheint er hier schon vergessen zu haben, was er mit einem Blatte früher (S. 356) gesagt, nämlich dass den Zusammenhang dieses Verbotes mit der Schlachtzeit nicht Maimonides, sondern schon R. Jehudah (um die Mitte des 2. Jahrhunderts) lehrt! Ferner: „Ich citirte aber diese Stellen (Sifre und Mechiltha) hier (S. 5 = 541) absichtlich nicht — (so?), weil hier der Zusammenhang jenes Verbotes mit dem Passahlamm überhaupt auf eine verzwickte, (?) recht rabbinische Art mit einer lahmen (?!) Deutung von על und עליו (Dt. 16, 3) dargethan wird; ich zog es daher vor, auf I. E. und M.“ (d. h.: Ibn-Esra und Maimonides 1, 8 = Sifre Dt. 16, 3) „zu verweisen, wo mit klaren und vernünftigen Worten (!) darauf hingewiesen wird, dass jenes Verbot im engen Zusammenhange mit der Zeit der Schlachtung des Passahlammes steht“ (S. 358). Ich setze mich hier der Gefahr aus, abermals „Vermessenheit“ von Hrn. Prof. Chwolson anhören zu müssen; allein ich kann nicht anders. Ich kann meine Verwunderung nicht unterdrücken. Er citirt R. Jehudah nicht, weil seine Deutung „verzwickt“ und „lahm“ ist, und verweist auf Maimonides, trotzdem dieser „sich für die Meinung des R. Jehudah erklärt“, „weil er mit klaren und vernünftigen Worten den Zusammenhang jenes Verbotes mit der Zeit der Schlachtung ausspricht“!!! Was soll man nun zu dieser Logik sagen?!

Nachdem nun Chwolson bereits viermal Maimonides erwähnt hat, dabei immer das eine und dasselbe wiederholend, nimmt er endlich beim fünftenmal einen Anlauf, meine eingangs erwähnten Angriffe zu entkräften. „Nachdem ich die Meinung von I. E. und M.,“ heisst es daselbst, „über diesen Zusammenhang des Verbotes . . . mit der (Hinaufschiebung) bei Maimonides (?) der Schlachtzeit angeführt hatte, füge ich selbst dann hinzu: „Und es wäre daher (infolge der Verschiebung der Schlachtungszeit auf die Nachmittagsstunden) (!) unpassend und auch praktisch unzulässig, zur Zeit der Darbringung des Opferlammes, welches am

Abend (richtig: Abend) verzehrt werden soll, Gesäuertes zu geniessen." Dies sind meine Worte . . . Darüber erhebt Grünhut (S. 547) wieder einen grossen Lärm und sagt: Maimonides spreche ja gar nicht von „passend" oder „unpassend", von „zulässig" oder „unzulässig", und ich hätte (gewiss!) den Satz: „welches am Abend verzehrt werden soll eingeschmuggelt (Vermessenheit!) „Ja," schliesst Chwolson, „Maimonides spricht wirklich nicht von „passend" oder „unpassend", sondern (?) dies sage ich, und jenen Satz, der übrigens gar nichts Verfängliches (o, doch!) enthält . . . soll ich in meine eigenen (das nicht, aber in Maimonides) Worte eingeschmuggelt haben" (S. 359—360).

Also deswegen die Umstellung jener Sätze, um dem gelehrten Leser gegenüber die Sache so darzustellen, als ob die Folgerung, ausgedrückt in dem Satze: „und es wäre daher . . ." nur die Consequenz seiner eigenen Worte wäre !!! Zum Glück aber liegen sie uns im Originaltexte noch heute vor. Diese Sätze lauten: „Schon I. E. . . . und M. (1, 8) sprechen die Meinung aus, dass dieses Verbot daher rührt, weil nach rabbinischer Ansicht die Zeit für das Schlachten des Passahlammes gleich nach der Mittagsstunde beginnt"; (folglich?) „und" (mit kleinen Anfangsbuchstaben!) „es wäre daher . . ." Woher? wem zufolge? Offenbar zufolge dem „mit klaren und vernünftigen Worten ausgedrückten engen Zusammenhange jenes Verbotes mit der Zeit der Schlachtung", welchen Zusammenhang Chwolson erst bei Maimonides entdeckt haben will; und nicht „infolge der Verschiebung der Schlachtungszeit . . .", was er erst hier einschiebt, wovon aber im Urtexte an dieser Stelle gar nicht die Rede ist, auch nicht die Rede sein kann und auch in den Zusammenhang gar nicht hineinpasst!! Auf diese vermeintliche „Consequenz" spielt auch Chwolson weiter (bei uns durch gesperrte Lettern kenntlich gemacht [oben S. 267]) klar und deutlich an. Deshalb, und nur deshalb, ist auch das Wort „Abend" in dem beanstandeten Relativsatze gesperrt, um gleichsam damit anzuzeigen, dass jenes Verbot unmöglich

mosaischen Ursprungs sein könne. Wären dies aber seine eigenen Worte, so hätte der Nachdruck auf ein blos „unverfängliches“ Wort gar keinen Sinn. — In Wahrheit aber ist es wohl „verfänglich“ selbst noch nach der jetzigen „rationellen Erklärung“ seiner „eigenen Worte“. Denn Maimonides legt eben auf die Schlachtung das Hauptgewicht. Käme es dagegen auf die Verzehrung des Pessachlammes an, so könnte das bewusste Verbot niemals schon in den ersten Nachmittagsstunden begonnen haben.

Von einer Verschiebung der Schlachtzeit spricht Chwolson erst später in dem Satze: „Ich glaube . . .“ und in dem darauffolgenden Schlusssatze: „Ist dies der Fall . . .“ (d. h. dass die Zeit der Schlachtung verschoben wurde); hieraus kann er aber nicht schon früher Schlüsse gezogen haben.

Wie inhaltlich, so wäre jener Satz nach dieser seiner Auffassung auch formal unrichtig; denn nach Maimonides beginnt das Verbot des Gesäuerten schon in der ersten Nachmittagsstunde, entsprechend der Deutung von בין הערבים, welche Chwolson als die jüngere bezeichnet. Hätte nun Chwolson gewusst, dass Maimonides nicht von „passend“ oder „unpassend“ spricht, so stände der Nachsatz: „und“ etc. in krassem Widerspruche mit dem Vordersatze: „Schon“ etc.; denn dieser hätte: infolge der Verschiebung ein Verbot gelehrt, jener aber gerade das Gegenteil: infolge der Verschiebung die Existenz eines solchen verneint!!! So seltsam widerspricht sich aber auch ein Chwolson nicht; somit bleibt mein erstes Urteil betreffs dieser Stelle, trotzdem es Hrn. Prof. Chwolson in Hitze brachte, unangefochten. Durch seine Ausbrüche hat Chwolson nur gezeigt, dass es leichter sei, persönliche Angriffe auf den Gegner zu unternehmen, als eine sachliche „Erwiderung“ zu schreiben.

Auch die Verteidigung, weshalb er nicht auf Sifre und Mechiltha verwiesen hat, ist nicht frei von Widersprüchen. Einmal schreibt er nämlich: „Ich habe . . . die bezüglichen

Hauptstellen[1]) citirt . . ." (S. 350), mit einem Blatte später schreibt er wieder: „Ich verwies dabei absichtlich nicht, wie Grünhut, auf Mechiltha und Sifre; (nicht etwa, weil dies Nebenstellen wären, sondern:) erstens, weil diese Schriften doch nicht allen christlichen Theologen genügend bekannt (?) sind, und dann hauptsächlich deshalb, weil die betreffenden Stellen aus diesen beiden Schriften in den von mir angeführten Stellen des Talmud viel vollständiger . . . mitgeteilt sind als in unseren Ausgaben der Mechiltha und Sifre" (S. 352). S. 358 schreibt er endlich: „Ich citirte aber diese Stellen (nämlich: Mechiltha und Sifre) hier absichtlich nicht, weil hier der Zusammenhang jenes Verbotes mit dem Passahlamm überhaupt auf eine verzwickte, recht rabbinische Art mit einer lahmen Deutung . . . dargethan wird." Zuerst also gelten ihm Mechiltha und Sifre als Nebenstellen, später schon als Hauptstellen, zwar jedoch als solche, die einerseits nicht jedermann bekannt, andererseits auch nicht ausführlich genug sind, schliesslich citirt er sie nicht, weil ihre Deutung lahm ist!

Auch kann ich ihm den Vorwurf nicht ersparen, dass er R. Ismael mit Tanna de-Be R. I. confundirt hat. Die bekannte Deutung von בראשון (b. Pess. 5[a]) stammt nämlich von Tanna de-Be R. Ismael (תנא דבי״ר ישמעאל); während nun, wie bekannt, Tanna de-Be R. I. die Schule R. Ismael's bedeutet, schreibt Chwolson dieselbe Deutung stets R. I. selbst zu. (Vgl. ib. S. 353 mit 358 und die Noten; s. auch die Tossafisten zur angeführten Talmudstelle s. v. דברי).

Auch in Betreff des Alters (ib. S. 358) scheint Chwolson die beiden Tannaim miteinander confundirt zu haben. Denn zur Zeit des Tempelunterganges war R. Ismael, zwar noch Kind, aber geistig so weit entwickelt, dass seine Antworten den weisen und viel erfahrenen Mischnahlehrer R. Josua b.

---

[1]) Was sind ihm Haupt- und was Neben-Stellen? In den angeführten Stellen aus dem Buche der Gebote verweist M. ja auf Sifre und Mechiltha!

Chananja in Staunen versetzten. (Frankel, Hodegetica in Mischnam S. 106). Demzufolge gehört R. I. jedenfalls noch dem 1. Jahrhundert, wenn er auch seine Lehrthätigkeit erst anfangs des zweiten begonnen haben soll.

Diese Verwechselung ist um so auffälliger, als Chwolson auch durch mein Citat (S. 547—548), auf das er selber einmal anspielt (S. 354), nicht darauf aufmerksam gemacht wurde, dass die Lehre des R. I. doch anders lautet, als die im Namen des Tanna de-Be R. I. tradirte. Das fand er gleich auf den ersten Blick heraus, dass der erbrachte Beweis des Ersteren „unsinnig" (?) sei, warum wusste er es aber nicht, dass die Deutung von בראשון vom Letzteren herstamme? Die angeblich unsinnige Lehre des R. I. giebt Maimonides הלכות חמץ ומצה, 2, 1 wieder; dieselbe Halachah unterscheidet sich von der ib. 1, 8, wie ich bereits hervorgehoben (S. 546), blos dadurch, dass hier von einer körperlichen Strafe, während dort von einem einfachen Verbote die Rede ist. Da wie dort aber wird der enge „Zusammenhang" des Verbotes vom Gesäuerten mit der Zeit der Schlachtung betont; warum findet also Chwolson die Halachah 1, 8 „vernünftig" (ib. S. 358) und die Lehre des R. I., oder, was das Gleiche ist, die Halachah 2, 1 „unsinnig"? Womit hat Hr. Prof. Chwolson sein „Unsinnig" motivirt? Ist das für ihn schon ein Motiv, dass R. I. seiner Lehre widerspricht? Hr. Prof. Chwolson scheint sich aber in sein „Unsinnig" so hineingelebt zu haben, dass er schliesslich selbst gegen die allereinfachsten Gesetze der Logik verstösst. So z. B. schreibt er: „Das Targum Onkelos . . . giebt hier (Exod. 12, 18) בראשון durch בניסן wieder, als wollte er (richtig: es) damit einen Protest gegen die unsinnige Auffassung des R. Ismael (richtig: Tanna de-Be R. I.) ausdrücken." Was will Chwolson hiermit gesagt haben? Doch nur, dass wie Targum O. gegen die Deutung, vermittelst welcher das Verbot des Gesäuerten erwiesen werden soll, so hat es auch gegen das Verbot selbst protestirt. Dann werde ich aber weiter gehen und werde sagen: Auch

Ibn Esra übersetzt בראשון mit: im ersten Monate; somit kennt auch er das Verbot des Gesäuerten nicht! Steht dies aber, widerspricht sich I. E. selbst. Denn in ebendemselben „kurzen Commentare“ (Exod. 12, 15) sucht I. E. nach Chwolson's eigenen Worten (S. 541) jenes Verbot zu begründen; somit kennt er es ja. Allein der Schluss des Hrn. Prof. Chwolson ist ein Trugschluss, darum auch der Widerspruch nur ein Schein-Widerspruch. Die Lösung dieses Rätsels liegt nämlich in dem einfachen Vernunft-Gesetze, dass aus einem particulären Satze keine allgemeine Conclusion gefolgert werden könne. Das besagte Verbot wird im Talmud und Midrasch auf vielfache Weise[1]) biblisch begründet; erklärt sich nun auch Targum Onkelos gegen eine Deutung, so ist damit noch lange nicht gesagt, dass es gegen das ganze Verbot einen „Protest“ ausdrückt.

So weit die Verteidigung des Hrn. Prof. Chwolson, und nun die Angriffe, die er gegen mich führt.

Gegen den Einwand (S. 540), dass die Deutung des [Tanna de-Be] R. Ismael eine „gewaltsame“ sei — bis zum „Unsinn“ hat sie sich erst in der „Erwiderung“ gesteigert — berief ich mich auf Maimonides, ספר המצות שרש ב׳, wo hervorgeht, dass eine Halachah mosaisch sein könne, wenn auch die Versdeutung, mittelst welcher dieselbe gestützt wird, nichts mehr als eine Anlehnung ist (S. 545). Zweimal wiederholt Chwolson diese meine Worte (S. 353 u. 354), dabei — wie sonst, von dem einen Thema auf das andere übergehend — mich dann des Verdachts zeihend: ich hätte die betreffende von mir angeführte Stelle nur aus einer Äusserung bei Frankel gekannt; und was ihm schliesslich

---

[1]) Einen der Beweise nahm Maimonides in seinen Mischnah-commentar zu Pessachim 1, 4 auf. Derselbe ist weder „lahm“, noch „krumm“, dennoch übergeht ihn Chwolson, obgleich von mir auf die betreffende Stelle hingewiesen wurde (S. 545), mit Stillschweigen. Ich empfehle nochmals der Aufmerksamkeit Chwolson's die besagte Stelle.

an Beweiskraft abgeht, das sucht er durch eine persönliche Beleidigung zu ersetzen (S. 357).

Gegen meine Behauptung sucht Chwolson darzuthun, dass „diese grosse rabbinische Autorität" — geschieht wohl zum erstenmal, dass Chwolson einen Rabbi als Autorität anerkennt, allerdings auch nur in der falschen Voraussetzung, dass sie auf seiner Seite steht — sucht Chwolson darzuthun, dass Maimonides „genau das Gegenteil" lehre (S. 354); in unserem Falle also: dass der Genuss des Gesäuerten am Rüsttage Nachmittag mosaisch nicht verboten sei. Ein anderes Gegenteil giebt's nicht. Allein wenn dies wahr wäre, würde Maimonides — was bei einer so grossen Autorität schwerlich der Fall sein kann — in grellem Widerspruche mit sich selbst stehen. Denn nach Chwolson's eigenen Worten (S. 359—360; vgl. oben), spricht ja Maimonides wirklich nicht von „passend" oder „unpassend", sondern von einem directen biblischen Verbote; wie kann er hier nun das Gegenteil lehren? Mit Bedauern muss ich nun wieder einmal constatiren, dass Chwolson, abgesehen davon, dass er seine eigenen Worte vergass, auch die betreffende Stelle falsch aufgefasst hat.

In diesem Buche, welches in zwei Teile zerfällt, von welchen Chwolson aber nur den ersten Teil und dies auch nur, wie sich bald zeigen wird, die von mir bezeichnete Stelle kennt, handelt Maimonides zunächst davon, was als mosaisches Gebot gezählt werden kann und was nicht. Ein im Talmud verhandeltes Gesetz, sagt er, wobei der Vermerk steht, dass es [1]) דאורייתא, biblisch sei, ist als mosaisches Gebot zu zählen, wenngleich dasselbe nur vermittelst der 13 Auslegungsregeln hergeleitet wird. Gesetze dagegen, bei denen dieser Vermerk fehlt, können zu den biblischen Geboten nicht gezählt werden. Im zweiten Teile befasst sich nun Maimonides mit der Aufzählung der ersteren, d. h. derjenigen Ge- und Verbote, die unbedingt als biblisch gelten.

---

[1]) תורה in der Bibel giebt Targum Onkelos mit דאוריתא wieder.

Als Gebot zählt er nun auch die Wegschaffung des Gesäuerten am 14. Nissan (Gebot 156). Als Verbot führt er weiter an den Genuss des Gesäuerten am 14. Nissan Nachmittags (Verbot 199); denn, fügt er als Begründung hinzu, das Wörtchen „עליו“ (Dt. 16, 3) beziehe sich auf die Zeit des Schlachtens des Pessachlammes, also von dieser Zeit ab ist es verboten, Gesäuertes zu geniessen. Diese beiden Gebote, führt Maimonides aus, werden zwar vermittelst Versdeutungen abgeleitet, sie seien aber deswegen zu den biblischen Geboten zu zählen, weil dabei ausdrücklich gesagt wird, dass sie mosaisch seien. Denn die ältere und ursprüngliche LA. hat (b. Pess. 4 b) gelautet: דכולה עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה דאוריתא!!! „Alle Welt — also nicht ein einziger Tannai — giebt es zu, dass Gesäuertes von der 6. Stunde ab biblisch verboten sei.“ Ich frage nun, lehrt in der Wirklichkeit diese grosse rabbinische Autorität das Gegenteil von dem, was ich, oder von dem, was Chwolson behauptet?

Chwolson würde dies aber wohl eingesehen haben, wäre er nur in seinem arabischen Texte bis zu diesen Geboten gekommen. Allein so weit ist er gar nicht gekommen, er kennt eben nur das Stückchen, auf das ich verwiesen habe, das giebt er aber auch falsch wieder. Er schreibt nämlich: „In der Einleitung stellt Maimonides 14 Kategorieen von Gesetzen auf, die bei den Juden zwar Gültigkeit haben, aber dennoch nicht (sic) zu den 613 mosaischen Gesetzen gerechnet werden können. Zu diesen rechnet er die Gesetze, welche man vermittelst der 13 exegetischen Regeln (?) festgestellt . . . hat . . . „Es giebt aber,“ fährt Chwolson fort, „auch auf jenen 13 exegetischen Regeln beruhende Satzungen, welche auf von Moses herrührenden Überlieferungen basiren, wobei aber die Weisen jene 13 Regeln nur als Stütze gebraucht haben; . . . um aber diese beiden Arten von . . . Satzungen zu unterscheiden, stellte er Folgendes als Regel (?)[1]) auf: wenn eine Satzung vermittelst der

[1]) Hier ist nicht von einer Regel, sondern von einer Bedingung die Rede!

13 Regeln aufgestellt und dabei ausdrücklich gesagt wird, dass jene von Moses selbst überliefert sei, ist sie als mosaisch anzusehen; ist dies aber nicht ausdrücklich gesagt, so ist jene Satzung als rabbinisch zu betrachten."

„Man sieht also, schliesst Chwolson, dass Maimonides genau das Gegenteil von dem sagt, was Grünhut ihm in den Mund legt."

Was nun speciell unseren Fall betrifft, haben wir soeben gesehen, dass Maimonides auch auf den 13 Auslegungsregeln beruhende Gesetze zu den 613 Geboten zählt. Nicht aber, wie Chwolson sagt, dass diese Art von Gesetzen „zwar Gültigkeit haben, aber zu den Geboten können sie nicht gerechnet werden". Richtig übersetzt muss die betreffende Stelle folgendermassen lauten: wenn bei einem Gesetze, das vermittelst der Auslegungsregeln abgeleitet wird, ausdrücklich gesagt ist, dass es von Moses überliefert worden sei, so ist es als biblisches Gebot zu betrachten und als solches zu zählen.

Im allgemeinen aber sei bemerkt, dass Maimonides alle Überlieferungsgesetze im Gegensatze zu den schriftlichen: דברי סופרים nennt. In einem Responsum, angeführt von Nachmanides in den Glossen zum „Buche der Gebote" erklärt es Maimonides selbst. Vgl. Ramban, רמב״ן zur betreffenden Stelle. Das Wort „rabbinisch" bei M. will daher durchaus nicht sagen, dass eine auf den Auslegungsregeln beruhende Satzung rabbinischen Ursprungs sei; sondern das blos, dass eine solche zu den mosaischen Geboten nicht gezählt werden könne. Im übrigen aber erkennt ihr M. dieselbe Gesetzeskraft zu, wie einer schriftlichen Satzung. Vgl. R. Widal (s. oben), מגיד משנה הלכות אישות 1, 1; ferner R. Simeon Duran (in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts), זהר הרקיע, (Commentar zu den Geboten des Salomon ibn Gabirol, gest. 1070), an mehreren Stellen.

Ich schrieb dann weiter: „Selbst aber nach R. S., der dies in Abrede stellt, kann doch mit Recht so viel gefolgert werden, dass, wenn der Genuss des Gesäuerten auch keinen

חיובמלקות nach sich zieht, es doch auch nicht als gestattet hingestellt werden kann. (Vgl. Toss. zur Stelle s. v. [R. S.] רבי שמעון).“ Dagegen verweist Chwolson auf Jeruschalmi, Talm. b. und Sifre — lauter von mir angeführte Stellen — und fügt dann hinzu: „wo es hervorgeht, dass auch R. S. nicht nur mit seinem Zeitgenossen R. M. übereinstimmt, sondern, nach dem klaren Sinn seiner Worte, sogar die Berechtigung dieses Verbotes überhaupt bezweifelt. Freilich suchen die Tossafisten und nach ihnen auch Grünhut, seine Worte zu verdrehen (?) und umzudeuten“ (S. 353 N. 2). Eine Seite später geht Chwolson weiter. Hier heisst es nämlich: „Dass R. Meïr ausdrücklich sagt, dass mit הראשון (Exod. 12, 15) nur der 15. (?) gemeint sei, und dass R. S. die Berechtigung jenes Verbotes überhaupt bestreitet...“ Was R. S. also eine Seite früher noch bezweifelt, das bestreitet er hier schon! Auch hier aber confundirt Chwolson Mechilthah mit Sifre; R. S. nämlich bestreitet nur, dass der Genuss des Gesäuerten am Nachmittag direct verboten sei (Sifre zu Dt. 16, 3), durchaus aber nicht, dass mit Exod. 12, 15 der 14. Nissan gemeint ist. Dies sage nicht ich, und auch nicht das Tossafoth, dies sagen vielmehr R. Abraham b. David in seinen Glossen zum Jad ha-Chesakah הלכות חמץ ומצה 1, 8, Nachmanides in seinem מלחמות zu b. Pess. 6ª, ferner R. Moses von Coucy, סמג Gebot 76, schliesslich R. Nissim in seinem Commentar zum Alfassi zu b. Pess. a. a. O., wie überhaupt alle diejenigen, die in der Halachah bewandert sind und denen die Mischnah Pess. 5, 4 nicht entgangen ist!

Nachdem ich nun auf Mechiltha zu Exod. 12, 15 verwiesen habe, bemerkte ich noch in der Note (3), dass nach einer Boraitha (Jer. Pess. [s. Nachmanides, מלחמות das.[1])] zu 3, 6) auch schon R. Jehuda b. Battirah die Lehre des R. Ismael vertrete (S. 548). Dagegen schreibt Chwolson: „Grünhut möchte aber dieses angeblich (?) mosaische Verbot

---

[1]) Diese hier in [ ] gesetzten Worte sind bei mir ausgefallen.

hinaufschieben (s. o. S. 272—73) und versetzt R. Ismael in das 1. Jahrhundert, behauptet, dass schon R. I. b. Battirah (richtig: Bathyra?[1]) . . . die Meinung des R. Ismael vertrete . . . Dieses Citat hat Grünhut erdichtet . . ." In der Note (1) fügt Chwolson noch hinzu: „Dieses von Grünhut erdichtete (?) Citat, das mir a priori verdächtig war, hat mich reichlich 7—8 Stunden gekostet. . . . In meiner reichen Bibliothek befinden sich verschiedene Hülfsmittel (die ihn diesmal in Stich liessen), um eine gesuchte Stelle in den beiden Talmuden aufzufinden. Ich suchte überall und überzeugte mich zuletzt, dass diese Stelle nur eine Dichtung, aber keine Wahrheit sei". S. 359.

Die verlorene Zeit des Hrn. Prof. Chwolson muss ich aufrichtig bedauern, schon um so mehr, als sie durch ein Versehen verursacht wurde. Dass mein Citat aber eine „Dichtung" sei, dichtet — mir Chwolson an. Es ist vielmehr die volle Wahrheit; dies soll er a posteriori erfahren.

Mischnah Sebachim 1, 3 tradirt im Namen des R. I. b. Battirah: „Wer am 14. Nissan Morgens ein Pessachlamm schlachtet und dabei an ein anderes Opfer denkt, da sei dieses Pessachopfer unbrauchbar." Diese Meinung motivirt der Talmud[2]) ib. S. 11[b], weil nach b. Battirah mit בין הערבים, „zwischen den Abenden" die Abende des 13. und 14. gemeint seien[3]), somit sei der ganze Tag geeignet zum Opfern der Pessachlämmer (b. Sebachim 11[b]).

Aus demselben Grunde verbietet auch R. I. b. B. den ganzen Tag des 14. Nissan, Gesäuertes zu geniessen, „weil nämlich, wie auch schon R. Is. lehrt, zur Zeit der Schlachtung der Pessachlämmer das Gesäuerte längst aus dem Hause geschafft sein müsse". So die Boraitha im Jer. zu Pess. 10, 1,

---

[1]) Chwolson hält die Schreibweise: Bathyra für die allein richtige. Es wäre demnach ein verdienstvolles Geschäft, die Stellen bei Zunz, G. V.[2] S. 418, der Bathira schreibt, und bei Strack a. a. O. S. 348, der sich gar für Bithera entschied, hiernach zu berichtigen!

[2]) Vgl. Tossiftha Pess. 4.

[3]) Vgl. Mechiltha zu Exod. 12, 6.

S. 27[b]. Vgl. auch b. Pess. 108[a]. Diese Stelle, ihrem ganzen Inhalte nach, citirt, wie oben bemerkt, Nachmanides in seinem Commentar zum Alfassi Pess. 3, 6; aus Versehen ist bei mir das Wort „Nachmanides“ ausgefallen, da kommt nun Hr. Chwolson und beweist so klar, wie $2 \times 2 = 4$, dass mein Citat eine Dichtung ist!

Ich habe ferner auf Dt. 16, 4 verwiesen (S. 549); dagegen bemerkt Chwolson: „Was Grünhut aus Dt. . . . herausdüfteln (?) will, ist mir völlig unbegreiflich. Die Worte ביום הראשון בערב bedeuten dem Sinne nach: „am Abend des ersten Tages“, d. h. des Festes, also des 15. So haben diese Stelle die ältesten Rabbinen (?) . . . verstanden . . .“ Dabei verweist er (N. 1) auf Sifra, Sifre, die Fragm. der Mechiltha des R. Ismael zu Dt. 16, 4 und b. Pess. fol. 71[a] (S. 360). Dass die angeführten Worte dem Sinne nach den 14. und nicht den 15. bedeuten, ist jedermann klar; denn der Abschnitt handelt vom Pessachlamm, dieses wurde aber am 14. dargebracht, somit kann der Satz: „das du schlachtest am Abend des ersten Tages“ nicht den 15. bedeuten. Dass Chwolson aber gewagt hat, auf die Fragm. der Mechiltha (ed. Hoffmann) zu verweisen, wo ausdrücklich gesagt wird בחגיגת יֹ״ד הכתוב מדבר, „von der Chagigah, welche am 14. dargebracht wird, handelt der Vers“ (p. 15); kann ich mir nicht anders erklären, als dass er ernstlich glaubte, ich besässe die „Likkute Mechiltha“ nicht (ib. S. 358). Ich besitze sie wohl; hätte Chwolson auch nur verstanden, was dort gesagt wird. Allein Gründlichkeit ist der Grundzug dieses Gelehrten nicht. Die beregten Boraitoth finden nämlich in dem Worte וּבָקָר (a. a. O. v. 2), wovon das פסח nicht dargebracht werden durfte, eine Andeutung auf die חגיגה, welche zugleich mit dem Pessach am 14. geopfert wurde. Nun wird aber die Chagigah 2 Tage gegessen, während hier (v. 4) „und nicht übernachte von dem Fleische, das du schlachtest am Abend des ersten Tages, bis an den Morgen“ gesagt wird. Um nun diesen Widerspruch auszugleichen, beziehen die erwähnten Boraitoth das

לַבֹּקֶר mit dem Artikel, „bis an den Morgen", auf den Morgen des 16., indem der Morgen des 15. schon unter ולא ילין zu verstehen ist. Das ist die richtige Auffassung der betreffenden Boraitoth, so giebt sie auch Maimonides, „das Buch der Gebote", Verbot 118 wieder, welche Stelle Chwolson aber nicht gesehen hat.

Nur Nachmanides weicht in einer seiner Erklärungen, wie ich selber (ibidem) bemerkt habe, von der Auffassung der Rabbinen und des Targum O. ab. Nach ihm heisst nämlich תזבח: opfern, so דבח im Aramäischen. Die Lehre aber, die Chwolson (ib. 360) Nachmanides erteilt, hätte er sich ersparen können. „Dass Opfer nur am Tage und niemals in der Nacht dargebracht werden durften", weiss wohl jedermann. Allein unter „Opfern" versteht man nicht nur das Schlachten der Opfertiere und das Räuchern der Fettstücke, sondern auch das Verzehren des Opferfleisches.

Schliesslich behauptet Hr. Prof. Chwolson, dass er sich mit R. Meïr in Übereinstimmung befinde, der gleichfalls lehre, dass dieses Verbot nicht mosaischer (?), sondern rabbinischer (?!) Herkunft sei (S. 353 und 354). Unter der Linie verweist Chwolson auf Talm. jer. Pess. 1, 4 fol. 27^{c} u. Dass R. M. Ähnliches gelehrt hätte, steht mit keinem Worte in der citirten Stelle; was dort steht, ist die Ansicht des Talm. jer. selbst, wogegen aber der Babli Pess. S. 4^{b} (s. oben S. 276—77), welcher allein für die Halachah massgebend ist, Widerspruch erhebt. Selbst die Jeruschalmistelle aber hat Hr. Prof. Chwolson nur zum Teil gesehen; er hat nämlich, um seine Schlüsse ziehen zu können, die ersten paar Worte aufgefangen: משש שעות ולמעלה מדבריהן, „von der 6. Stunde (= 12) an haben die Rabbinen verboten"; den Schluss aber, wonach in der 9. Stunde[1]) nach biblischem Gesetze längst kein Gesäuertes mehr in dem Hause sich vorfinden dürfe, liess er unbeachtet. Das Wörtchen „אך"

---

[1]) שביעית אסור משום גדר, heisst es das. aber שמינית? Wie hat nur Hr. Prof. Chwolson diese Stelle verstanden?

(Exod. 12, 15), sagt nämlich der Jer., deutet R. M. dahin, dass das Gesäuerte am 14. eine Stunde vor dem Sichsetzen der Sonne (שקיעת החמה), aus dem Hause weggeräumt werden müsse. Wieviel misst aber der Zeitraum von שקיעת החמה? Darüber herrscht eine Meinungsverschiedenheit zwischen dem Babli und Jer. Nach Ersterem kann ein Mensch während dieses Zeitraumes 5 Milin (מילין) zurücklegen, was laut der dort aufgestellten Berechnung anderthalb Stunden in Anspruch nimmt. Nach dem Jer. Berachoth 1, 1 S. 2[c] und Joma 3, 2 S. 40[b] (vgl. auch Genesis rabba P. 50) dagegen ist dieser Zeitraum gleich dem Zeitraume, welcher erforderlich ist, um einen Weg von 8 Milin zurückzulegen. Zwar giebt der Jer. das. dieses Zeitmass für die Dauer vom Aufgehen des Morgensterns bis zur ersten Morgenröte, נץ החמה, an; allein das geht aus dem Babli (a. a. O.) deutlich hervor, dass die beiden Zeiträume einander gleich sind. Laut derselben Berechnung beträgt nun die Zeit von שקיעת החמה $2^2/_5$ Stunden; musste nun das Gesäuerte schon eine Stunde vorher aus dem Hause weggeschafft werden, so ist der Genuss desselben selbst nach R. M. schon um 2 Uhr 36 Min. (= $8^3/_5$) biblisch verboten! Mit welchem R. M. befindet sich nun Chwolson in Übereinstimmung?

Diese Zeitangabe des Jer. scheint sich an die anonyme Mischnah Pess. 5, 1, welche, wie alle derartigen Mischnahs, R. Meïr zugeschrieben werden, anzulehnen. „Am Rüsttage," wird dort gelehrt, „ist das תמיד, beständige Ganzopfer um $7^1/_2$ (= $1^1/_2$ Uhr Nm.) geschlachtet und $8^1/_2$ (= $2^1/_2$) dargebracht worden." Unmittelbar hierauf musste das Gesäuerte weggeschafft werden, damit das Pessachlamm „nicht beim Gesäuerten geschlachtet werde" (Exod. 23, 18).

Ist nun noch immer „R. J. der einzige, welcher behauptet, dass das Verbot, am 14. Nm. gesäuertes Brod zu geniessen, mosaisch sei"? (ib. S. 356). Sind es nicht die sämtlichen Tannaim, R. J. b. Battirah und R. M. miteingeschlossen, welche dasselbe behaupten und entschieden versichern, „dass seit biblischer Zeit unter אך ביום הראשון

(Exod. 12, 15, aber nicht 18, wie **Chwolson** fälschlich angiebt (S. 354) (s. o. S. 279—80), niemals etwas anderes als der 14. verstanden wurde"? So sicher aber Exod. 12, 15 den 14. gemeint hat; ebenso gewiss ist mit: *Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων* der Rüsttag gemeint, der schon deswegen so genannt wurde: erstens weil zur Zeit des Tempels nach den meisten Decisoren (s. oben) jede Arbeitsverrichtung biblisch untersagt war, und dann weil der Genuss des Gesäuerten an diesem Tage mosaisch strengstens **untersagt** ist. Wenn **Chwolson** aber dagegen einwendet, dass an diesem Tage „*ἄζυμα*" zu geniessen streng (?) verboten war (ib. S. 352), so vergass, nicht Hr. Prof. **Schürer**, sondern er (**Chwolson**): erstens, dass dieses Verbot thatsächlich nur rabbinisch sei; zweitens, dass Jer. Pess. 1, 4 fol. 27ᶜ ausdrücklich sagt: חציו לחמץ וחציו למצה! „die eine Hälfte (des Tages) für den חמץ-Genuss, die andere für den Genuss der מצה".

III. Die Opferungszeit[1]) des Pessachlammes.

Als Beweis, dass in Betreff der Opferungszeit die rabbinische Auffassung die richtige sei, führte ich **Gesenius** an, wo mit Zuhülfenahme des Arabischen die Zulässigkeit dieser Auffassung sprachlich nachgewiesen wird; verfehlte aber, gleichzeitig Artikel und Seitenzahl anzugeben, wo **Gesenius** dies sagt. Daraufhin erwidert **Chwolson**, dass **Gesenius** genau das Gegenteil sagt, wobei er dann fortfährt: „Wenn **Grünhut** auf Stellen der rabbinischen Litteratur sich stützt . . ., die für seine Behauptungen nichts beweisen oder gar genau das Gegenteil besagen (?), befremdet dies mich wenig; denn er rechnet darauf (?), dass die Leser dieser Zeitschrift grösstenteils (?) nicht in der Lage

---

[1]) Ich behandle nicht diese Frage, wie **Chwolson**, in einem Capitel mit der voraufgegangenen, weil, wie ich schon in meiner Abhandlung (S. 548) dargethan, ich das Verbot des Gesäuerten für erwiesen erachte, wenn auch unter בין הערבים die Abenddämmerung gemeint sein sollte.

sind (!), solche Citate zu controlliren; dass er aber den Mut hat, auch mit Gesenius so zu verfahren, dazu gehört schon sehr grosse Unverfrorenheit" (S. 361). Hr. Prof. Chwolson mutet mir also zu, ich hätte absichtlich Citate gefälscht in der Voraussetzung, dass sie nicht controllirt werden können. Diese Insinuation weise ich entschieden zurück. Wer in einer öffentlichen Zeitschrift schreibt, der kann unmöglich solche eitle Hoffnungen hegen. Ich bin vielmehr versucht, das Gegenteil anzunehmen. Er, der Gelehrte, über jede Kritik Erhabene, kann sich schon erlauben, seinem unliebsamen Gegner „Fälschungen" zuzuschreiben; denn wem wird es denn auch einfallen, einen Hrn. Prof. Chwolson, seinem von ihm misshandelten, viel geschmähten Antagonisten gegenüber zu controlliren! Dass dem auch wirklich so sei, möge der Leser selbst urteilen. Gesenius, Wörterb. Teil 2, Leipzig 1812, S. 891 s. v. I ערב schreibt wörtlich: „Dual. ערבים . . . 2) die Pharisäer dagegen schon zu Josephi Zeit (s. jüd. Kr. 6. 9. § 3), (s. S. 285 u.), denen jetzt die Rabbaniten folgen, erklärten es von der Zeit, wo die Sonne sich zum Untergange neigt bis zum wirklichen Untergange und schlachten das Pascha zwischen der 9. und 11. Stunde. Für diese Meinung liesse sich gewissermassen der arabische und griechische Sprachgebrauch anführen. Im Arabischen heisst nämlich die Zeit, wo die Sonne sich zum Untergange neigt, der kleine Abend (bei den Rabbinen: מנחה גדולה), die Zeit nach dem Untergange derselben erst Abend; die Griechen aber hatten nach Hesychus und Eustathius eine *δειλη πρωϊα*, welche Nachmittags und eine *δειλη ὀψια*, welche mit dem Untergange der Sonne begann. Doch spricht dagegen die ausdrückliche Stelle 5 Mos. 16, 6 . . ." Die rabbinische Auffassung findet also nicht allein im arabischen, sondern auch im griechischen Sprachgebrauche eine Stütze! Das, was Gesenius in Dt. 16, 6 anstössig findet, hat der Sifre zur Stelle längst schon widerlegt[1]). Ich frage nun,

[1]) S. o. S. 382 und weiter S. 300. Es sei hier noch darauf hingewiesen, dass der übliche Abendgruss der arabisch redenden Be-

welche Unehrlichkeit habe ich mir Gesenius gegenüber erlaubt? Womit ist der Vorwurf der „Unverfrorenheit" gerechtfertigt?

Nach einer weiteren Schmähung, die Chwolson gegen mich ausstösst, schreibt er: „. . . den, בין הערבים genau entsprechenden Ausdruck بين العشائين, worunter keineswegs die Zeit von 12½ an gemeint sein kann, kennt (?) er nicht . . ." (ib.). Allein kam es mir denn auf den Ausdruck an? Mir lag es viel mehr ob, den Nachweis für die richtige Auffassung der Rabbaniten zu liefern, was auch meinerseits geschehen ist[1]).

Chwolson schreibt schliesslich: „Die von ihm weiter S. 550 f. angeführten Beweise für die Richtigkeit der rabbinischen Auffassung von בין הערבים = Nachmittagsstunden sind ja alle längst (?) bekannt und sind von mir l. c. besprochen und von den Karäern seit fast 1000 Jahren siegreich (?) widerlegt worden." Wer ausser Hrn. Chwolson den Karäern die Siegespalme gereicht, ist vorläufig in der Geschichte noch völlig unbekannt; belanglos ist aber auch das, was Hr. Prof. Chwolson hierüber sagt. Übrigens hierüber noch weiter unten.

IV. Das Pessachopfer und die Sabbatfeier.

Chwolson hat in seiner Abhandlung (Pm. S. 20—31) nachzuweisen gesucht, dass das Pessachlamm in alter Zeit nicht dargebracht wurde, wenn der 14. auf einen Sonnabend fiel. Dagegen hat Hr. Prof. Schürer, Theolog. Literaturztg. (1893, Nr. 7) richtig bemerkt: „Die Voraussetzung, dass zur

---

völkerung: سلك اخذ schon in den ersten Nachmittagsstunden — nicht gerade auf dem „Bazar" — gehört wird.

[1]) Hier sei noch zu erwähnen, dass Jos. Antt. XVII. 9, 2—3 zu berichten weiss, dass schon zu Archelaus' Zeiten, also noch vor Chr., gleich am Nachmittag des 14. die Gemeinde auf dem Tempelberg zusammengetreten war, um das Pessachfest zu feiern. Wäre Jos. diese Institution neu, so würde er sie nicht alt zu machen gesucht haben.



Zeit Christi das Passahgebot dem Sabbatgebot habe weichen müssen, ist von Chwolson nicht erwiesen; es ist vielmehr nicht daran zu zweifeln, dass schon damals, wie das Beschneidungsgebot (vgl. Joh. 7, 22–23) und wie das Gebot des täglichen und sabbatlichen Brandopfers (vgl. Matth. 12, 5...), so auch das Passahgebot „den Sabbat verdrängte“. Darüber staunt Hr. Prof. Chwolson gar sehr und ruft verwundert aus: „Kennt denn Hr. Schürer nicht den Unterschied zwischen Gemeindeopfer, . . ., und Privatopfer, . . .?“ Ich dachte, dieser Punkt sei allgemein bekannt und habe ihn daher nur vorübergehend erwähnt . . .“ (Monatsschrift S. 548). Chwolson behauptet also, das Opferlamm sei ein Privatopfer. Wenn b. Joma S. 51 aber ausdrücklich sagt, in der Mischnah Temurah 2, 1 sei das zweite Pessach, פסח שני, gemeint, während das erste ihr als Gemeindeopfer gilt (vgl. Tossafoth b. Chagiga S. 6[a] s. v. קרבן יחיד); und wenn ferner b. Pess. S. 77[a] ohne weiteres das Pessachlamm als Gemeindeopfer betrachtet: so vertritt nach Chwolson diese Lehre eben die jüngere Halachah. Da er (Chwolson) nun den Satz קרבן ציבור דוחאשבת, „Gemeindeopfer verdrängen den Sabbat“ (Temurah a. a. O.), als Bedingungssatz auffasst (vgl. meine Abhandlung S. 552), so geht eo ipso daraus hervor, dass das Pessach nach der angeblich älteren Lehre den Sabbat nicht verdrängen konnte. Diese Worte sind nun bei mir (S. 551) anzutreffen. Dagegen schreibt nun Chwolson, dass ich „das, was er darüber in seinem Buche sagt, gar nicht kenne“ (?), und, was noch schlimmer, „ich schreibe ihm eine Beweisführung zu, von der sich bei ihm kein Wort finde“ (Erwiderung S. 362). Wie hier Chwolson seine eigenen Worte in Abrede stellen kann, ist mir unbegreiflich. Hat er denn nicht soeben von einer jüngeren und älteren Halachah gesprochen? Hat er nicht ferner den Unterschied zwischen Privat- und Gemeindeopfer behauptet? Was habe ich ihm dann noch zugeschrieben, das sich bei ihm nicht findet? „Er hätte überhaupt,“ schreibt Chwolson (ibidem) weiter, „gar nicht zu beweisen gesucht, dass das Pessach-

lamm ein Privatopfer sei, weil darüber gar kein Streit herrscht." Allerdings herrscht darüber kein Streit, aber blos deswegen, weil es als ausgemacht gilt, dass das Pessachlamm am 14. ein Gemeindeopfer ist und kein Privatopfer. Zum Privatopfer haben es erst Chwolson und seine Gewährsmänner degradirt. Ausserdem aber steht diese Behauptung Chwolson's in grellem Widerspruch mit seinen eigenen Worten in der Broschüre. Daselbst (a. a. O.) schreibt er: „Die alte Halachah sah es als Privatopfer an, die neue Halachah dagegen wollte es, wie Geiger meint, . . ., zum Gemeindeopfer stempeln." Hier giebt also Chwolson selbst zu, dass darüber wohl eine Meinungsverschiedenheit herrschte! Sagt aber Chwolson selber, nach der älteren Halachah habe das Pessachlamm den Sabbat nicht verdrängt, weil sie es als Privatopfer ansah, nach der jüngeren dagegen durfte es am Sabbat dargebracht werden, weil sie es zum Gemeindeopfer erhoben hatte: so habe ich ihm nichts zugeschrieben, was nicht bei ihm steht. Allerdings schreibt Chwolson diese angebliche neuere Halachah Hillel[1]) zu, während ich

[1]) Dieser Satz lautet: „Wenn die von mir . . . besprochene Erzählung von der Disputation Hillel's mit den Bene-Bathyra über die Frage, ob die Opferung des Passahlammes den Sabbat verdränge, überhaupt echt ist . . ., scheint Hillel wohl die Absicht gehabt zu haben, es durchzusetzen, dass man das Passahlamm als Gemeindeopfer ansehe" (ibidem). Was die Echtheit dieser Erzählung betrifft, so ist diese bei mir (S. 553) genügend erwiesen. Übrigens ist sie auch schon anderweitig belegt. Vgl. Jer. Sabbat 19, 1, S. 17a. Ich citirte aber diesen Satz auch schon seiner Antithese wegen. Dieselbe lautet: „Aber in der Tossiftha, ursprünglich auch in der Mischnah und dann auch im Talm. wird es als eine allgemeine Meinung angesehen, dass das Passahlamm (פסח מצרי!) ein Privatopfer ist" (ibidem S. 363). Dass Hillel, dessen Aussprüche zur allgemeinen Geltung gelangten, 20 v. Chr. das Pessachlamm zum Gemeindeopfer erhoben haben soll, und die Mischnah im 2., die Tossiftha im 3. und der Talm. endlich gar im 5. Jahrhundert es wieder als Privatopfer betrachtet haben sollen, klingt mehr als unglaublich. Den ganzen Entwickelungsprocess überhaupt, den angeblich die Halachah hier durchgemacht haben soll: zuerst der Kampf Hillel's und sein mühsam errungener Sieg; dann der Rückfall in die alt- (?) neue

dafür b. Joma citirte; allein dies wäre blos eine Namensverwechselung, aber durchaus keine neue ihm fremde Beweisführung. Ich habe aber deswegen b. Joma citirt, weil dort ausdrücklich gelehrt wird, dass das Pessach ein Gemeindeopfer sei, während bei Hillel der Grund angegeben wird, dass es an eine bestimmte Zeit geknüpft sei. — Wenn Chwolson aber fortfährt (S. 363): „er könne nicht aus der Mischnah Temurah 2, 1 etwas herausgelesen haben, was darin nicht stehe (?), da er diese Mischnah gar nicht erwähne“; da möchte ich gern wissen: woher es denn Chwolson überhaupt wisse, dass angeblich nur Gemeindeopfern das Sabbatgebot weiche? (Hierüber noch weiter.)

Wenn Chwolson aber die durch nichts gerechtfertigte Anklage gegen mich erhebt (ib.): ich hätte die Wahrheit verdreht und gesagt, im Talm. (b. Joma) stehe so und so, während an den betreffenden Stellen genau das Gegenteil steht; so ersehe ich hieraus, dass Chwolson entweder die betreffende Stelle nicht verstanden hat, oder aber dass er sie nicht verstehen wollte.

Auf meine Bemerkung (S. 552): dass das Pessachlamm nicht zu allen Zeiten als Gemeindeopfer galt, Chwolson blos angenommen, aber nicht bewiesen hätte, erwidert er: „Ja, aber wozu denn dies erst beweisen, da darüber gar kein Streit herrscht . . .? so Tossiftha Temurah; Talm. b. und auch in der Mischnah Temurah wurde in dem ursprünglichen Text, . . ., das Passahopfer zu den Privatopfern gerechnet“ (ib. S. 363). Was die schwankende LA. in der Mischnah

---

Halachah, wonach das Pessachlamm wirklich nichts anderes als ein Privatopfer zu betrachten sei, und schliesslich der „Notbehelf“ (?) (S. 364): „beim Passahopfer sei die Zeit bestimmt“ — dies alles, sage ich, mag wohl Prof. Chwolson als mathematisch erwiesen betrachten, ich leider mit meinem schwachen Menschenverstand kann es nicht fassen. — Wozu denn aber auch zu einem „Notbehelf“ greifen, wenn der bequeme Behelf so nahe liegt? Warum blieb man nämlich nicht dabei, dass das Pessachlamm Gemeindeopfer sei? Wie mag sich Hr. Chwolson diesen Hergang erklärt haben? Ist dies auch so gewiss, wie: $2 \times 2 = 4$??? S. weiter unten.

Temurah betrifft, darauf habe ich selber in der N. (1) aufmerksam gemacht und zugleich die Möglichkeit ausgesprochen, dass sich ursprünglich die Controverse gar nicht um קרבן פסח gedreht hat. Ich habe aber das. auch nachgewiesen, dass der Satz: Gemeindeopfer verdrängen den Sabbat, unmöglich als Bedingungssatz aufgefasst werden kann. Gesetzt nun auch den Fall, dass das Pessachlamm nicht zu allen Zeiten als Gemeindeopfer galt, ist es noch immerhin nicht bewiesen, dass es in älterer Zeit am Sonnabend nicht dargebracht wurde. In Wirklichkeit aber haben, wie wir schon oben (S. 286) gesehen, Mischnah und Tossiftha nur das 2. Pessach zu den Privatopfern gezählt; somit befand sich Chwolson in einem grossen Irrtume, wenn er sich auf die besagte Mischnah und Tossiftha stützte. Überhaupt scheint hier Chwolson schon vergessen zu haben, was er mit wenigen Zeilen früher sagte (oben S. 288). Früher behauptete er nämlich „aus der Mischnah Temurah 2, 1 nichts herausgelesen haben zu können, da er diese Mischnah gar nicht erwähne", und hier ist es gerade jene „unerwähnte" Mischnah Temurah 2, 1, auf Grund welcher er angenommen habe (?), dass das Pessach zu allen Zeiten als Privatopfer angesehen wurde! Hat aber Chwolson seine Lehre aus dieser Mischnah deducirt, dann hat er oben eine Unwahrheit behauptet.

Chwolson behauptet weiter (S. 364 und 376, s. die vorhergehende N.): „die Erklärung, dass ein Opfer, welches an eine bestimmte Zeit gebunden ist, den Sabbat verdränge", sei ein „Notbehelf", und führt den Beweis an, dass die חגיגה am Pfingsttage nicht dargebracht wurde, wenn derselbe auf einen Sonnabend fiel. Allein steht denn „במועדו" auch bei der חגיגה? Hat nicht vielmehr das Wochenfest einen Ersatz, תשלומין כל שבעה? (Vgl. b. Chagigah 17[a] f. und Jer. das. 2, 3 S. 78[a]). In welchem Verwandtschaftsgrade steht nun die Chagigah mit dem Pessachlamme?

Ich führte dann mehrere Mischnahs, darunter zumeist solche, die Chwolson nicht citirte, an und bemerkte, dass

sie alle unmöglich eine Lehre haben vertreten können, die früher unbedingt als Abfall hätte angesehen werden müssen. Hierauf erwidert Chwolson (S. 365): „Da machte er es aber ebenso wie Hr. Prof. Schürer; ich führe ja alle betreffenden Hauptstellen (?) an . . ." Was Hauptstelle und was Nebenstelle heisse, darüber belehrt uns Chwolson in der N. (2). „Eine Stelle, wo von der Sache nur im Vorbeigehen die Rede ist," gilt ihm als Nebenstelle. Allein ist denn in 5, 1 und 9, 3 nicht direct von der Sache die Rede? Warum führt er diese Stellen nicht an?

Gegen meine, auf Frankel gestützte Behauptung, dass die Mischnah Schᵉkalim 8, 3 gewiss ganz alt ist, bemerkt Chwolson in derselben N.: „da (Hodegetica in Mischnam) steht nur, dass es in unserer . . . Mischnah ältere Bestandteile gäbe, wobei . . . aber von dieser Mischnah keine Rede ist". Allein musste denn Frankel auf jede Mischnah besonders aufmerksam machen? Genügt es nicht, wenn er sagt: all diejenigen Partieen in der Mischnah, welche von den Opfergesetzen handeln, wozu allerdings auch Schᵉkalim, wie nicht minder Pessachim 5—9 gehören, seien in ältester Zeit gelehrt worden? „Unter den Hauptstellen," schreibt Chwolson ferner, „auf welche ich verweise, befindet sich auch Pess. 5 (richtig: 6), 1—5; darauf bemerkt Grünhut: Chwolson gab fälschlich 5 (richtig: 6), 1—5 an; es muss, wie er behauptet, 6, 1—6 heissen. Mein Citat ist aber richtig, denn 6 steht kein Wort über diese Frage." Da hat sich wieder einmal Chwolson eine Blösse gegeben. Ein Wort über die betreffende Frage steht in dieser Mischnah nicht, das ist wahr; aber wahr ist es auch, dass die ganze Mischnah davon handelt! Wie Chwolson überhaupt die Sätze: חייב, er ist schuldig, und פטור, er ist frei, (das.) aufgefasst hat, ist mir unbegreiflich.

Am Schlusse derselben N. bemerkt endlich Chwolson: „Das, was Grünhut hier S. 553, A. 4 sagt, hat gar keinen Sinn" . . . Das hat wohl einen Sinn; denn ich erstaunte, dass Chwolson leichtfertig über den von Hrn. Prof. Schürer

herbeigebrachten Beweis vom Beschneidungsgebote hinweggegangen ist.

S. 366 kommt Chwolson noch einmal auf die Disputation zwischen Hillel und den Bene-Bathyra zu sprechen zurück, wobei er bemerkt: „Die dem Talm. jer. entnommene Hauptquelle kennt Grünhut gar nicht" (?). Warum ihm der Talm. jer., nicht älter als das 5., als Hauptquelle, und die Tossiftha nicht jünger als das 3. Jahrhundert als Nebenquelle gilt, ist mir wieder unbegreiflich.

Auf derselben Seite bespricht Chwolson die von mir herangezogene Boraitha b. Pess. 70[b] und führt aus, „dass ich dieselbe absichtlich falsch übersetzt habe, damit sie scheinbar etwas gegen ihn beweise". Wie aber, wenn ich nachweisen werde, dass schon[1]) namhafte Gelehrte des 15. und 17. Jahrhunderts ganz so wie ich die Stelle übersetzt haben? Habe ich mich auch dann noch der Fälschung schuldig gemacht? Wenn ich aber mit meiner „falschen" Übersetzung „etwas gegen Hrn. Prof. Chwolson beweisen wollte", konnten ja es doch nicht jene Autoritäten auch gewollt haben. Aus welcher Absicht sollten sie dieselbe Fälschung begangen haben? Ich will indess diesen Punkt vorläufig nicht weiter ausführen; ich nehme einstweilen mit Chwolson an, Jehudah ben Dortai sei der Zeitgenosse Schemajah's und Abitalion's nicht gewesen, konnte es auch gar nicht gewesen sein, da er erst im 2. (?) Jahrhundert lebte (ib. S. 367 u.). Ich nehme auch vorläufig das an, dass die Meinungsverschiedenheit, infolge welcher Jehudah von den übrigen Lehrern sich trennte, nicht praktischer Natur gewesen sei; denn von wirklicher Opferung kann doch nicht im 2. Jahrhundert die Rede gewesen sein. Ich nehme daher schliesslich an, dass es sich damals lediglich um eine theoretische Frage handelte: ob nämlich, wenn es noch überhaupt um diese Zeit einen Tempel und Opfer gegeben hätte,

[1]) Ich verweise vorläufig auf diese und nicht auf Raschi, weil bei jenen die Zeitgenossenschaft hervorgehoben wird, bei diesem aber nicht.

die Chagigah am Sabbat dargebracht werden dürfte. Allein dies alles zugegeben, hätte auch dem entsprechend die Frage, welche gegebenen Falls Elias an die Lehrer richten konnte, etwa folgendermassen lauten müssen: Vorausgesetzt ihr hättet noch euern Tempel, würdet ihr die Chagigah am Sabbat nicht dargebracht haben? warum? So ist sie aber nach der „richtigen Übersetzung“ des Hrn. Prof. Chwolson nicht formulirt. Sie lautet vielmehr: „Warum habt ihr die Chagigah nicht am Sabbat dargebracht?“ (ib.) Wusste denn aber J. nicht, dass sie (die Lehrer) Elias antworten könnten: wir stimmen zwar mit der Meinung Jehudah's nicht überein; die Chagigah haben wir jedoch, o grosser Meister! schon deshalb nicht dargebracht, weil es uns an einem Tempel und Altar gebricht?!!! Wie Chwolson nach seiner „richtigen Übersetzung“ die Stelle verstanden hat, ist mir rätselhaft [1]). Und nun weiter. „Ich wundere mich,“ fährt J. fort, „über die zwei Grossen der Zeit (welcher?), Schemaja und Abitalion, . . ., dass sie Israel nicht gelehrt haben, dass die Chagigah den Sabbat verdrängt.“ Allein wenn dies die richtige Auffassung wäre, so fragt es sich, zwischen S. und A. und dem 2. Jahrhundert hat's ja viele andere grosse Männer gegeben; so Hillel und Schammai, Gamliel I. und sein Sohn Simeon, R. Jochanan b. Sakkai und noch andere; warum wundert er sich nicht, dass diese es nicht Israel gelehrt haben? Und schliesslich soll ja die angebliche Neuerung, dass das Pessach den Sabbat verdrängt, erst von Hillel herrühren, S. und A. dagegen haben noch gelehrt, dass es den Sabbat nicht verdränge. Warum also hebt J. in seiner Verwunderung über jene zwei Grossen die Chagigah mehr als das Pessach hervor?

Leuchtet es, wie ich glauben darf, nach all dem Gesagten schon zur Genüge ein, dass die betreffende Stelle

---

[1]) Von allem anderen abgesehen ist es schon rätselhaft, dass er nicht bedachte, dass es im 2. Jahrhundert keine Opfer mehr gegeben hatte.

nicht anders übersetzt werden kann, als wie ich sie übersetzte; will ich doch noch zum Überflusse hervorheben, dass schon, wie bemerkt, zwei der bedeutendsten Autoritäten auf dem rabbinisch-talmudischen Gebiete, Sakkuta, am Ende des 15. Jahrhunderts und Heilperin [1]) im Anfange des 17., ersterer im ספר היוחסין s. v. J. und letzterer סדר הדורות unter gleichem Stichworte, Judah b. Dortai als Zeitgenossen des Schemaja und Abtalion zählen und demgemäss auch gleich mir die betreffende Stelle übersetzten. Ja noch mehr.

So wie ich hat auch schon Raschi jene Boraitha aufgefasst und übersetzt. I. b. D., sagt Raschi zur Stelle, hat sich von den Weisen getrennt, weil sie lehrten: die Chagigah am 14. verdränge den Sabbat nicht. Er mit seinem Sohne liessen sich daher in einem Orte fern von Jerusalem nieder, damit er bezw. sie nicht bemüssigt seien, das Pessach mit samt der Chagigah darzubringen! Hieraus ersieht man aber zugleich, dass der 14. damals auf Sabbat gefallen sein muss, denn wäre dies nicht der Fall gewesen, so hätte er ungehindert beides darbringen können. Ich habe demnach den Satz: „an einem Pessachrüsttage, der auf Sabbat fiel" (ib. S. 367) richtig — nicht eingeschmuggelt!

Was die LA. שהיו (S. 368) anbetrifft, ist sie nur eine Verschlimmbesserung irgend eines Abschreibers, aus Missverständnis veranlasst. Diesem, der allerdings lange nach S. und A. lebte, passte es nicht שהן, „sie sind", die gegenwärtige Zeit zu schreiben, so setzte er dafür die Vergangenheit: שהיו, „sie waren".

Hr. Prof. Chwolson schrieb dann weiter: „Nachdem in alter Zeit das Pessach nicht dargebracht wurde, wenn der 14. auf Sabbat fiel, konnte es auch nicht dargebracht werden, wenn der Rüsttag auf Freitag fiel." Dafür giebt er zwei

---

[1]) Heilperin das. ist der Ansicht, dass Juda b. Dortai der sadducäischen Richtung angehörte. Dies scheint mir auch das Richtige zu sein. Ausführlicher jedoch gedenke ich s. G. w. an anderer Stelle darüber zu handeln.

Gründe an. Erstens: „weil die ganze Zeit der Abenddämmerung von den Juden (?) . . . immer schon zum Sabbat gerechnet wurde". Dieses Motiv übergehe ich, wie Chwolson (S. 368) richtig bemerkt, mit Stillschweigen, weil der Schulchan Aruch des Jos. Caro, also die „Charta magna der Juden" und die Glossen des Moses Isserles blos eine knappe halbe Stunde vor Nacht die Arbeit strenge verbieten (vgl. O. Ch. § 251 und 256); bis dahin dagegen eine zufällige Arbeit erlauben.

Das zweite Motiv lautet: „Die relativ kurze Zeit der Abenddämmerung reicht wohl zum Schlachten und zur Darbringung des Pessachlammes aus, aber nicht zum Braten desselben. Wenn es also verboten war, das Passahopfer am Sabbat darzubringen, konnte es, um die Heiligkeit desselben nicht zu verletzen, auch am Freitag nicht geopfert werden." (Über das Datum S. 550.) Dagegen verwies ich (S. 554) Hrn. Prof. Chwolson 1) auf b. Pess. 58[a] und 2) auf Mischnah Sabbat 1, 11. Zum ersten Citate fügte ich hinzu: Hier hat Chwolson der Halachah einen Schlag ins Gesicht versetzt. Dem gegenüber erklärt er: „Einer Halachah einen Schlag ins Gesicht versetzt zu haben, nehme er sich nicht allzusehr zu Herzen, aber in dem gegebenen Falle ist dies einfach nicht wahr" (?) (ib. S. 368). Warum aber nicht wahr? Deshalb etwa, weil in der bezogenen Stelle gelehrt wird, dass das Braten des Pessachlammes den Sabbat nicht verdrängt? (S. 369.) Hat denn aber Hr. Prof. Chwolson vergessen, dass er das Verbot des Bratens vom Verbote des Schlachtens abhängig machte? dass es somit nur ein Entweder—Oder geben könne: entweder nämlich, dass beides erlaubt, oder beides verboten sei? Lehrt aber die betreffende Mischnah, welche Chwolson erst mit zwei Blatt früher (S. 365) als die jüngere Halachah bezeichnete, dass das Schlachten den Sabbat verdrängt, aber nicht das Braten; so hat er wohl der Halachah ins Gesicht geschlagen. Die Versicherung, dass er sich den Vorwurf nicht allzusehr zu

Herzen nimmt, hätte Chwolson sich ersparen können. Ich hätte auch darüber weiter kein Wort verloren, wäre es blos darauf angekommen, diesen Nachweis zu liefern. Allein was mich zu dieser Bemerkung veranlasst hat, war, dass ich nicht stillschweigend über einen berührten Punkt hinweggehen mochte, den ich der Wahrheit widersprechend gefunden hatte. —

Des Weiteren ergeht sich Hr. Prof. Chwolson, indem er gegen mein zweites, scheinbar (?) gegen ihn sprechendes Citat: Mischnah Sabbat 1, 11, zu Felde zieht. Ich will mich hier jedoch kurz fassen und blos auf den Grundgedanken beschränken. „Diese Mischnah," sagt Chwolson, „stehe in grellem Widerspruch 1) mit der Mischnah, Pess. 5, 1, wonach das Pessachopfer am Freitag nach 1½ Uhr Nachmittags geschlachtet werden muss, um genügend Zeit zum Braten zu haben" (S. 369). Diesen Widerspruch aus dem Munde des Hrn. Prof. Chwolson zu hören, muss ich offen gestehen, hat mich nicht wenig überrascht. Ich hätte Derartiges von einem 10jährigen Knaben, aber nicht von einem Manne der Wissenschaft erwartet. Ist denn Sabbat 1, 11 von der Bestimmung, wann das Pessachopfer überhaupt gebraten werden soll, die Rede? Das müsste ja im Tractate Pess., was auch factisch der Fall ist, gelehrt werden und nicht im Tractate Sabbat. Es kann sich somit hier nur um einen speciellen Fall handeln, wie z. B. dass jemand verhindert war, sein Pessachlamm noch am Tage zu braten, aber nicht um eine allgemeine Norm. Einen ähnlichen Fall führt ja auch Chwolson aus der Tossiftha, Oholot 3, 4 an[1]). Und solche Fälle mag es ja viele gegeben haben. Für diese ist nun hier die Bestimmung getroffen, dass das Pessach noch mit Sonnenuntergang in den Ofen hinuntergelassen werden darf.

2) Findet Chwolson, dass jene Mischnah „dem all-

---

[1]) Was Chwolson Anstössiges an dem Worte לערב gefunden, ist nicht einzusehen. S. w.

gemein — auch von Samaritanern und Karäern — recipirten Grundsatze widerspreche“ (ib.). Allein auch dies ist kein Widerspruch. Nach den Samaritanern und Karäern mag wohl die Zeit der Abenddämmerung schon zum Sabbat gehören; nach den Juden gehört höchstens eine knappe halbe Stunde dazu (oben S. 294).

„Endlich 3),“ behauptet Chwolson, „steht die besagte Mischnah im Widerspruch mit der das. 1, 10, indem da das Verbot ausgesprochen wird, am Freitag zu der Zeit etwas in den Ofen zu setzen, das nicht schon vor Beginn des Sabbats gar (richtig: $^1/_3$ gar) werden kann“ (ib. S. 370). Auch hier vermag ich auch die leiseste Spur eines Widerspruchs nicht zu entdecken. Das erwähnte Verbot ist ein rabbinisches blos, entstanden aus der Befürchtung, dass jemand, der des Nachts sehen würde, dass das am Herde befindliche Gericht noch nicht gar sei, die Glut schüren könnte. גזירא שמא יחתה בגחלים. Nun ist es aber eine längst bekannte Thatsache, dass die Weisen derartige Verbote auf Heiligtümer nicht ausdehnten. Von einem Widerspruch ist also auch hier nicht die Rede. Zu seinen vermeintlichen Widersprüchen aber fügt Chwolson die Bemerkung hinzu, dass „sie in den beiden, so eine Art von Commentar (?!) bildenden Talmuden“ (S. 359) nicht bemerkt werden (das glaube ich schon!), dass aber im Talm. jer. (Sabb. 1, 15 fol. 4[b]) auf einen Widerspruch mit Mischnah, Pess. 5, 10 hingewiesen wird“. Diese Stelle hat Chwolson missverstanden, darum sehe ich mich genötigt, sie zuvörderst ins richtige Licht zu setzen. Die Commentatoren haben die Mischnah Pess. 5, 10 auf den 14., der auf einen Sabbat fiel, bezogen. Und mit Recht. Denn die letztere Bestimmung in derselben, dass die einzelnen Abteilungen einander ablösen, wäre teils eine Wiederholung des bereits in Mischnah 7 das. Gesagten; andernteils wäre es ein Widerspruch zu derselben, indem dort von einem Ablösen blos, während hier auch noch von einem Verbleiben bis zum Abend die Rede ist. Ist aber oben von einem auf einen Wochentag, hier aber von einem auf einen Sonnabend

fallenden Rüsttag die Rede, so musste eben hier und nicht oben die Bestimmung getroffen werden, dass die einzelnen Abteilungen, den Abend abwartend, in den leeren Räumen sich verteilen müssten, weil sie ja sonst, um den Sabbat durch Tragen nicht zu verletzen, einer-, den folgenden Abteilungen wieder den Platz nicht abzusperren, andererseits, weder in der Halle verbleiben konnten, noch mit dem Opferfleische sich nach Hause begeben durften. Dies die rationelle Auffassung jener Mischnah. Anders hat sie auch noch keiner verstanden. Wenn hier (5, 10) aber gesagt wird: nach Eintritt der Nacht begeben sie sich auf den Heimweg, um ihre Opferlämmer zu braten, so findet der Jer., dass diese Bestimmung der Mischnah Sabb. 1, 11 widerspricht, insofern nämlich, als dort gewiss anzunehmen ist, dass das in der Abenddämmerung in den Ofen gesetzte Lamm bis zum Eintritt der Nacht nicht ganz gebraten werden kann. Hierauf wird mit jenem bekannten Grundsatze erwidert: חבורות זרוזות הן, „die an dem Opferlamme beteiligten Gesellschaften sind vorsichtig", jede Befürchtung einer Sabbatentweihung sei ausgeschlossen; brät sich dann das Opfer nach Eintritt der Nacht, so geschieht es ohne jemandes Hinzuthun. Bis auf Hrn. Prof. Chwolson ist die vorstehende Stelle in diesem Sinne aufgefasst worden. Er allein will hier etwas Neues entdeckt haben; er findet den Widerspruch darin, dass, während Pess. 5, 10 das Pessachlamm immer (?) erst in der Nacht (sic) zu braten erlaubt, gestattet es Sabb. 1, 11 schon in der Dämmerungszeit. Diese Auffassung ist, gelinde gesagt, sehr naiv. Sollte denn aber der Jer. nicht gewusst haben, dass in vieler Beziehung der Sabbat eine Ausnahme bildet? Sollte nun auch das Braten an Wochentagen erst des Nachts stattfinden müssen, wovon im Grunde keine Rede sein kann; so hätte dies mit Rücksicht auf die Heiligkeit des Sabbat nicht auch am Freitag geschehen dürfen. Und nun erst die Antwort des Jer. „Die Gesellschaften sind vorsichtig." Was hat aber die „Vorsicht der Gesellschaften" mit dem angeblichen Brauche, das Pessach-

lamm sei in der Nacht zu braten, gemein? „Sonderbar" findet auch Chwolson diese Antwort, warum aber nicht — allerdings nach seiner Auffassung blos — unsinnig? Unbekümmert aber, ob die Antwort stimmt oder nicht, zieht Chwolson hieraus seine Schlüsse und „hält vorläufig die Thatsache (?!) fest, dass das Passahlamm in früherer Zeit nach Angabe der Mischnah 5, 10 immer (?) erst nach Eintritt der Nacht gebraten wurde"!!! (ib. S. 371)[1]).

Die Reihe der Widersprüche bei Hrn. Prof. Chwolson hat hiermit ihren Abschluss noch nicht gefunden. „Unter בין הערבים," schreibt er (376), „verstand man früher (wer?) nach der natürlichen Bedeutung dieses Ausdrucks die Zeit der Abenddämmerung. Die Rabbinen aber stellten die Be-

---

[1]) Was hier weiter folgt (S. 371—376), hat, einige Verwandtschaftszüge abgerechnet (s. w.), wesentlich mit unserer Frage nichts gemein. Freilich lässt Chwolson die „zweite Verwischung" der jüdischen Vergangenheit im 2. Jahrhundert vor sich gehen (S. 378); unsere Beweise hat er jedoch damit nicht verwischt: einmal, weil sie sich hier zum grossen Teil auf Personen und Citate stützen, die älter als das 2. Jahrhundert sind. Freilich sucht er auch hier die Überlieferung Hillel's zu einer „Erdichtung", ebenfalls aus dem 2. Jahrhundert stammend, zu stempeln und so auch Juda b. D. in dieses Jahrhundert hineinzudichten (S. 367); damit hat sich aber Chwolson nur lächerlich gemacht (S. 291 bis 92). Zweitens sind meine Beweise auch schon deshalb nicht erschüttert, weil es Chwolson, wie ich glaube, gar so strenge mit seiner Zweitverwischungstheorie nicht nimmt. Des Weiteren s. S. 305. Was Chwolson zum Schlusse über die Chagigah sagt, ist nur geeignet, den Leser irre zu führen; ich will daher die Sache richtig stellen. „Dass dieses Opfer nur während des Festes geopfert werden dürfte" (S. 376), haben die Rabbinen **nirgends** gesagt. Vielmehr, sie haben es erst bewiesen, dass die Chagigah am Festtage Pflicht ist, da darüber ausdrücklich im Pentateuch nichts bestimmt ist. Die „Fest- und Freudenopfer" sind in den VV. Dt. 16, 10—11 angedeutet, da steht aber nicht, dass man sie darbringen darf, auch wenn der Pfingsttag auf Sabb. fällt. Beim Pessach dagegen ist dies der Fall. Vgl. b. Chagigah 2ª; 6ª u. ᵇ. 9ª u. ᵇ. Pess. 70ᵇ. S. o. S. 289. Alles andere, was Chwolson und namentlich noch in der Note hierüber sagt, ist völlig aus der Luft gegriffen. „Schwamm" darüber!

hauptung auf, dass damit die Nachmittagsstunden von 12½ Uhr an gemeint seien. Bei einer anderen Gelegenheit (? nein! in derselben Mischnah Pess. 5, 1) sagten sie selbst, dass darunter die Zeit von 3 oder gar 4 Uhr Nachmittags zu verstehen sei.“ Also ein neuentdeckter Widerspruch! reiht sich aber würdig dem vorigen an.

Die Rabbinen haben nämlich von jeher zwei Abende, einen grossen und einen kleinen, unterschieden. Der erste beginnt gleich Nachmittag, indem die Sonne dem Westen sich zuneigt, und dauert bis ungefähr eine Stunde vor Sonnenuntergang; von da ab beginnt der zweite Abend und dauert bis Sterne am Himmel sichtbar werden. Als Beweis wird Jeremia 6, 4 herangezogen. „Auf! lasset uns hinanziehen am Mittag! Wehe uns, wenn der Tag sich neigt, wenn sich die Abendschatten strecken.“ Indem also der Tag sich neigt und das Strecken der Schatten bemerkbar wird, in diesem Augenblick tritt der Abend ein. Vgl. Mechiltha zu Exod. 12, 6, ferner Jer. Pess. zu 5, 1 und Sifra zu Lev. 23, 5.

Die Zeitangabe also (Num. 28, 4): zwischen den beiden Abenden umfasst eben die Zeit der Nachmittagsstunden 12½ bis 6 Uhr Abends. Mit Rücksicht darauf jedoch, dass die täglichen freiwilligen Opfer, welche nach dem Abend-תמיד nicht mehr an demselben Tage dargebracht werden durften, sich allzusehr anhäufen könnten; mit Rücksicht ferner auch darauf, dass am Rüsttage auch noch das Pessachlamm hinzutrat, bei welchem gleichfalls die Zeit: zwischen beiden Abenden (Exod. 12, 6) angegeben ist: haben die Rabbinen folgende Verfügung getroffen: an gewöhnlichen Tagen soll das תמיד um 2½ Uhr Nachmittags geschlachtet und 3½ geopfert werden; am Rüsttage des Pessachfestes dagegen soll das תמיד um 1½ geschlachtet, 2½ geopfert und darauf das Pessachlamm dargebracht werden; fällt der Rüsttag aber auf Freitag, so ist das תמיד 12½ geschlachtet, 1½ geopfert und darauf das Pessachlamm dargebracht worden, damit noch

genügend Zeit sei, es am Tage zu braten. Warum das Pessachlamm immer erst auf das beständige Ganzopfer folgte, wird damit begründet, dass bei letzterem nur die Bestimmung בין הערבים sich findet, während bei ersterem einmal (Dt. 16, 6) auch blos ערב angegeben ist. Damit will angedeutet werden, dass das Pessachlamm nicht vor dem beständigen Ganzopfer dargebracht werden soll. Vgl. b. Pess. fol. 58 f. So ist auch der vierte und letzte Widerspruch gelöst.

Hr. Prof. Chwolson jedoch, geübt in der Entzifferung der „Palimpseste" aus der jüdischen Vergangenheit liest aus den erwähnten Mischnahs mit grosser Sicherheit, nicht mehr wie früher, blos zwei, sondern drei Zeiten, eine älteste, eine mittelste und eine jüngste Zeit, in die, wie von einem Entwickelungsstadium in das andere tretend, das Pessachlamm mit seinen alten Bestimmungen nach einander übergegangen ist, heraus, entsprechend dem dreimaligen Hantieren der Juden mit dem „nassen Schwamme" über ihre Vergangenheit, blos mit dem Unterschiede, dass der Schwamm erst im 9. Jahrhundert zum dritten Male seinen Dienst leistete, während die dritte Wandlung, die das Pessachlamm durchgemacht, schon — Hr. Prof. Chwolson weiss es ganz gewiss — schon im 2. Jahrhundert vor sich gegangen ist.

1. „Aus Mischnah, Pess. 5, 10, ersieht man, dass (?) das Pessachlamm nach Eintritt der Nacht gebraten wurde! Die natürliche Folgerung davon ist, dass das Passahlamm am Freitag zur Zeit der Abenddämmerung nicht geschlachtet werden konnte . . ." (ib.). Dass damals auch noch unter בין הערבים nach der „natürlichen Bedeutung dieses Ausdrucks" die Zeit der Abenddämmerung verstanden wurde, versteht sich von selbst. So steht's ja auch ausdrücklich geschrieben — Passahmahl S. 47! Dass unmittelbar vor 5, 10 gelehrt wird, dass das Pessachopfer den Sabbath verdrängt, thut nichts zur Sache. Darin besteht eben die Kunst der Palimpsest-Entzifferung: noch über der neuen Schrift

hinweg die alte verwischte herauszulesen! Wie lange diese alte Zeit gewährt hat, ist belanglos; genug an dem, zur Zeit Christi war es noch so. Freilich hätte demnach Hr. Prof. *Chwolson* noch ein drittes Motiv, weshalb das Pessachlamm am Freitag unterbleiben musste (Pm. S. 43, Über das Datum S. 14 und Erwiderung, S. 368), hinzufügen können und sagen: 3) Weil das Passahlamm überhaupt auch an Wochentagen nicht in der Dämmerungszeit gebraten werden darf. Allein als *Chwolson* blos von zwei Motiven sprach, hat er auch noch *zwei* Zeiten blos angenommen!

2. „Später (wann?) schob man zuerst die Zeit des בין הערבים nur (?) auf zwei Stunden (warum nicht: drei?) hinauf, und man gestattete infolgedessen (?) das Passahlamm zur Zeit der Abenddämmerung in den Ofen zu schieben (Mischnah, Sabb. 1, 11), was aus den oben angegebenen zwiefachen Gründen (ja! dreifachen: a) weil die ganze Zeit der Abenddämmerung . . . schon zum Sabbat gerechnet wurde; b) weil die relativ kurze Zeit . . . nicht auch zum Braten ausreichte; und endlich c) weil das Braten überhaupt erst nach Eintritt der Nacht stattfinden müsse) Gründen verboten war“ (ib. S. 377). Demnach sind in jener Zeit die Gesetze, dass die Dämmerung zum Sabbat gehöre, und dass das Braten in der Nacht stattfinden müsse, ignorirt worden!

3. „Noch später dehnte man (wozu?) die Zeit der בין הערבים auf die ganze Nachmittagszeit aus, rückte dann die Zeit der Opferung des Passahlammes am Freitag um eine Stunde hinauf (Mischnah, Pess. 5, 1), damit das Opfertier noch am Tage gebraten werden könnte“ (ib.). Die alte Bestimmung von בין הערבים, sowie das Gesetz, dass das Pessachlamm nach Eintritt der Nacht gebraten werden muss, sind hiernach gänzlich in die Brüche gegangen! dafür aber ist die Dämmerungszeit des Freitag wieder in ihr uraltes Recht eingesetzt worden!

Den Schlüssel zu dieser *wunder*-(oder besser: sonder-) baren Entzifferung boten Hrn. Prof. *Chwolson* die oben auseinandergesetzten Widersprüche! Und wie fruchtbar ist

diese Lösung!. „Elemente aus verschiedenen Zeiten und verschiedenen Anschauungen haben sich somit in der Mischnah erhalten.“ Ja, in der „Mischnah!“ im engsten Sinne dieses Wortes. Denn wenn Pess. 5, 1 sagt: a) das Pessachlamm an Wochentagen ausser Freitag sei um 2½ Uhr darzubringen, so stammt dies gleich Sabb. 1, 11 aus der mittelsten Zeit; wenn da ferner gesagt wird: b) am Freitag müsse das Pessachlamm um 1½ Uhr geopfert werden, so ist darunter die allerjüngste Zeit vertreten, die, wieder wie wir gesehen haben, aus zwei Anschauungen sich zusammengesetzt hat; wenn da schliesslich c) gelehrt wird, dass das Pessach den Sabbat verdrängt, so ist dies wieder die jüngere Anschauung! Jünger von wem? ob von der mittelsten, oder auch noch jünger als die jüngste (!) Zeit, oder ob dahinter nicht etwa eine ganz neue und somit vierte Zeit steckt — das Recht, darüber zu entscheiden, bleibt Hrn. Prof. Chwolson vorbehalten!!! Ist hiermit $2 \times 2 = 4$ bewiesen? Dann wahrlich ist $2 \times 2 = 7$.

Nachdem ich das Beweisverfahren des Hrn. Prof. Chwolson, sowie meine Gegenbemerkungen auseinandergesetzt, zugleich aber auch nachgewiesen habe, dass die Prämissen, die er aufgestellt, falsch sind, möchte ich einiges auch noch gegen die Consequenzen selbst, die er gezogen hat, bemerken. In seinem zweiten, oben erwähnten Motive giebt Chwolson zu, dass die Zeit der Abenddämmerung 1½ Stunde (Broschüre S. 14) zum Schlachten und zur Darbringung ausreichte. Welche Zeit war nun erforderlich, um ein einjähriges Lamm braten zu können? Wenn hochgegriffen, 1—1½ Stunden; länger kann es doch wohl nicht gedauert haben. Demnach aber fragt es sich, wie kam es, dass man später, d. h. nach der angeblich ersten Hinaufschiebung (Sabb. 1, 11), wo also zur Abenddämmerung noch zwei Stunden hinzugekommen waren, dass das Pessachlamm erst mit Sonnenuntergang in den Ofen geschoben werden konnte? Sollte etwa, was zur Zeit Christi nur 1½ Stunde währte, nicht lange nachher schon 3½ Stunden in Anspruch

genommen haben?! Ferner ist nicht einzusehen, warum Sabb. 1, 11, ja während Pess. 5, 1 im ersten Absatze, der sich doch nur auf dieselbe Zeit beziehen kann, nichts davon zu berichten weiss, dass angeblich in derselben auch am Freitag das Pessach geopfert wurde. Oder sollte etwa unter בחול, „an Wochentagen" in demselben Absatze auch der Freitag gemeint sein? Dann wäre aber die Mischnah in Sabbat ganz überflüssig. Ist aber der Freitag, wie es auch richtig ist, darunter nicht gemeint, dann steht 5, 1 direct in Widerspruch mit Sabb. 1, 11. Schliesslich ist es auch höchst unlogisch, wenn Chwolson sagt: „und man gestattete infolgedessen (d. h. infolge der Hinaufschiebung!) das Passahlamm zur Zeit der Abenddämmerung in den Ofen zu schieben". Denn nach Chwolson gehört ja die Abenddämmerung zum Sabbat, warum sollte also die Verletzung desselben die Folge der Hinaufschiebung gewesen sein?! Sollte man auch die alte Auffassung von בין הערבים aus heute nicht mehr zu ermittelnden Gründen zu irgend einer Zeit umgeändert haben; so ist es doch zumindest unwahrscheinlich, dass man damit zugleich eine Entweihung des Sabbat gestattet haben soll.

Noch länger bei diesem Punkte zu verweilen, halte ich für überflüssig; von welcher Art die mathematische Gewissheit ist, mit der Hr. Prof. Chwolson seine Behauptungen durchzuführen vermag, haben wir eingehend genug dargelegt. Auf seine wiederholten Auslassungen verzichte ich, weiter einzugehen; mögen übrigens Gelehrte vom Fach urteilen, ob ich Citate gefälscht oder er solche missverstanden hat. Was ich jedoch nicht mit Stillschweigen übergehen kann, ist seine Schlussbemerkung. Meine Argumentation, behauptet Chwolson, gründet sich hauptsächlich (?) auf den Glauben (nicht: Gerede!) „von der direct von Moses herstammenden mündlichen Lehre, was ein rabbinisches Hirngespinst sei". Demgegenüber habe ich Folgendes zu bemerken. Von der Echtheit der rabbinischen Überlieferung Hrn. Prof. Chwolson zu überzeugen, war nie mein Streben. Wenn ich dennoch

die mündliche Lehre ins Treffen führte, so wollte ich blos damit zeigen, dass Chwolson die rabbinischen Gesetze für jünger hält, als sie in Wirklichkeit sind. Freilich hat schon oben (S. 373) Hr. Prof. Chwolson die Behauptung ausgesprochen, dass die Pharisäer im 2. nachchristlichen Jahrhundert ihre Normen dadurch zur Geltung brachten, dass sie sie auf Moses zurückführten. Allein womit Chwolson dies bewiesen hat, vermag ich nicht einzusehen. Ich kann es auch nicht glauben, dass es Chwolson ernstlich mit dieser Behauptung genommen hat. Denn, geschichtlich nachgewiesen, hat schon Hillel die Regeln gelehrt, mittelst welcher die mündliche aus der schriftlichen Lehre abgeleitet wird. Vgl. hierüber Strack, Einleitung in den Talmud a. a. O. S. 356. Demnach ist jener Glaube allenfalls älter als das 2. Jahrhundert. Was speciell unsern Fall anbetrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, dass a) der Rüsttag zu allen Zeiten als Festtag[1]) gefeiert ward. Zu dem bereits hierüber Gesagten (s. oben) will ich noch hinzufügen, dass der Siegeskalender, מגילת תענית, wie Grätz, Geschichte der Juden, Bd. 3³, besonders N. 1 nachweist, 66 n. Chr. verfasst, den 14. Ijar als Halbfeiertag[2]) zählt, weil derselbe in der Bibel als Darbringungstag des 2. Pessach, פסח זעירא, bestimmt ist. Was b) das Verbot des Gesäuerten anbelangt, so wird dasselbe mittelst der Regeln, die allenfalls unter die Hillel'schen fallen (vgl. Strack a. a. O.), biblisch begründet und als solches überliefert, aber nicht etwa von Tannaim des 2., sondern auch schon von solchen Mischnahlehrern, die dem 1. Jahrhundert angehören (oben S. 273 u. 279). Dasselbe kann daher weder aus den letzten Jahren des Tempelbestandes, wie Chwolson behauptet, stammen, noch kann es damals als rabbinisches Verbot[3]) angesehen worden sein.

---

[1]) Vgl. Sifre zu Num. 9, 4, ferner Tossafoth b. Erachin 10ᵃ s. v. שמונה.

[2]) Vgl. b. Pess. 93ᵃ, Parallelstelle b. Chagigah 9ᵃ.

[3]) Nachdem dieses mit der Schlachtungszeit des Pessachlammes zusammenhängt, so muss die rabbinische Auffassung von בין הערבים ebenfalls die ältere sein.

Dass endlich c) Hillel schon die Lehre vertreten hat, dass das Pessach den Sabbat verdrängt, ist in vorliegender Schrift mit einer, jeden Zweifel ausschliessenden, belegten Gewissheit nachgewiesen worden.

Ob nun die „mündliche Lehre“ ein rabbinisches „Hirngespinst“ sei oder nicht — darüber mag Hr. Prof. Chwolson denken wie er will; soviel jedoch ist gewiss, dass die in Frage stehenden Lehren älter als das Jahrhundert sind, mit welchem sie Chwolson in Combination bringt. Dies zu beweisen, war meine Aufgabe.

Nachtrag.

Hr. Prof. Chwolson versichert, er habe sich unter sämtlichen Decisoren umgesehen und nirgends gefunden, dass die Arbeit am Rüsttage biblisch verboten sei (S. 345 ff.). Nun will ich ihm diesbezüglich zu Hülfe kommen. Ausser den bereits angeführten Stellen will ich ihn noch auf R. Ascher, Responsen, editio Venedig (1552), S. 86[d] verweisen. Da heisst es wörtlich: „Denn es ist biblisch (מןהתורה) verboten, eine Arbeit am Rüsttage Nachmittags zu verrichten, indem es die Zeit des Schlachtens des Pessachlammes ist.“

Hr. Prof. Chwolson hat sich in seiner Broschüre auf Geiger berufen (S. 11), da möchte ich ihn auch daran erinnern, dass auch Geiger R. Ismael und „Josse den Galiläer“ als die Repräsentanten der alten Halachah hinstellt (Urschrift S. 155, 178 und 436 ff., ferner Nachgelassene Schriften S. 113). Und in Bezug auf unsere Frage sind gerade sie es, die die Ansicht vertreten, dass der Genuss des Gesäuerten am Rüsttage[1]) biblisch verboten ist. (S. Mechiltha, Bo Abschitt 8). Ja, noch mehr. Da wird tradirt:

---

[1]) Von 3 Uhr Nachmittags an enthalten sich, wie mir der Rabbiner der hiesigen Karaitengemeinde mitteilt, auch sie des Genusses des Gesäuerten.

R. Josse der Galiläer sagt: „Ihr sollt wegschaffen das Gesäuerte aus euern Häusern“ (Exod. 12, 15), dies müsse schon am Rüsttage geschehen; doch du sagst so? vielleicht habe dies erst am Festtage selbst zu geschehen? Deswegen heisst es „אך“, um den Tag zu teilen. Also auch die Deutung des Wörtchens „אך“, welche Chwolson in seiner Broschüre ins Lächerliche zieht, vertritt schon der Repräsentant der alten Halachah!

Schliesslich noch ein Wort über die von Chwolson S. 370 citirte Jeruschalmi-Stelle, Sabb. 1, 15 S. 4[b]. Dass er diese Stelle ganz und gar missverstanden habe, glaube ich ihm im Verlaufe unserer Abhandlung nachgewiesen zu haben. Damit ihm meine Behauptung besser einleuchte, möge er Jer. Pessachim 9, 7 (S. 37[a] unten) nachlesen. Die nämliche Stelle wiederholt sich hier noch einmal, und da ist zu lesen: „Diejenigen, die das Pessachlamm verzehren, sind ebenso vorsichtig, wie die Priester, welche die Hebe geniessen. Ich will es dir beweisen. Wir haben gelernt, man darf Freitags nur dann Fleisch braten, wenn noch so viel Zeit ist, dass es noch am Tage gebraten werden kann. Wieder heisst es, man darf das Pessachlamm am Freitag in der Dämmerungszeit in den Ofen hinunterlassen? Daraus also folgt, dass die אוכלי פסח vorsichtig sind.“

Ich glaube jeden Einsichtigen und Wahrheitliebenden von der Richtigkeit meiner Behauptungen überzeugt zu haben, und so betrachte ich für meine Person die Angelegenheit als erledigt.

XII.

Zu Harnack's Hypothese über den dritten Johannesbrief.

Von

G. Krüger.

In den Texten und Untersuchungen (XV, 3, 1897) hat A. Harnack eine interessante Abhandlung veröffentlicht. Er sieht in dem dritten Johannesbrief „eine kostbare Urkunde für die Bildungsgeschichte der kirchlichen Verfassung". Der entscheidende Gegensatz, der dem so keuschen und so gehaltvollen Schreiben zu Grunde liegt, sei „der Kampf der alten patriarchalischen und provinzialen Missionsorganisation gegen die sich consolidirende Einzelgemeinde, die zum Zweck ihrer Consolidirung und strengen Abschliessung nach aussen den monarchischen Episkopat aus ihrer Mitte heraustreibt". Somit sei es als eine gesicherte Erkenntnis zu betrachten, „dass der Episkopat entstanden ist als „Ausdruck der Souveränetät der Einzelgemeinde im Gegensatz zu patriarchalischer Leitung von aussen und im Gegensatz zu den wandernden Virtuosen, die nichts zur Ruhe kommen liessen"; und das Document fülle — wenigstens nach einer Richtung — „die grosse Lücke" aus, „die für uns in Bezug auf die Ursprünge des monarchischen Episkopats klafft". Diese, wie jedermann sieht, kühnen und einschneidenden Behauptungen können auf Zustimmung, ganz oder teilweise, nur bei dem rechnen, der Harnack's Voraussetzungen teilt. Diese Voraussetzungen sind aber 1) die Echtheit des Schreibens in dem Sinne, dass es von demselben Manne herrührt, der den ersten und zweiten Brief, sowie das vierte Evangelium verfasst hat, im Gegensatz etwa zu der Auffassung, dass sich in dem Schreiben das Bild des ephesinischen Johannes abspiegele, wie es im Laufe des 2. Jahrhunderts der klein-

asiatischen Christenheit erwachsen sei (so Holtzmann im Handcommentar IV[1] 244); 2) die Abfassung des Briefes nicht durch den Apostel, sondern durch den Presbyter Johannes, der zwischen ca. 80 und ca. 110 in Ephesus geschriftstellert haben und, selbst ein Herrenjünger, schon sehr früh mit dem Apostel verwechselt worden sein soll; 3) das Vorhandensein von „Spannungen" zwischen einer durch „Patriarchen" und „Virtuosen" repräsentirten, im Niedergang begriffenen Missionsorganisation und einer, in „Bischöfen" und anderen Organen sich darstellenden, aufstrebenden Gemeindeverwaltung. Gegen die erste Voraussetzung lässt sich meiner Meinung nach Stichhaltiges nicht vorbringen. Die grosse Verwandtschaft der Briefe unter einander (und mit dem Evangelium) erklärt sich in der That am besten daraus, dass „der greise Verfasser sich längst einen ganz bestimmten und höchst constanten geistlichen Stil ausgebildet hatte"; und wer überhaupt an dem Parallelismus von 3. Joh. 12 mit Ev. Joh. 21, 24 Anstoss nimmt (mir macht er aus dem angegebenen Grunde keine besondere Schwierigkeit), wird doch viel eher daran denken, dass asiatische Christen die berühmten Worte unter das vierte Evangelium setzten (so Harnack), als dass der Briefsteller die Gelegenheit benutzte, um ad vocem *μαρτυρία* das Zeugnis Joh. 21, 24 dem Johannes, in dessen Person er schreibt, selbst in den Mund zu legen (so Holtzmann). Das späte Auftauchen des so persönlich gearteten Schreibens als einer heiligen Urkunde spricht vollends nicht gegen seine Echtheit. Auch die zweite Voraussetzung besteht m. E. zu Recht: die Verwechselung zwischen dem Apostel und dem Presbyter lässt sich ebenso evident machen wie die zwischen dem Apostel und dem Evangelisten Philippus. Immerhin sind diese beiden Voraussetzungen nicht unbestritten, vornehmlich auch deshalb nicht, weil niemand weiss, ob Evangelium und Briefe überhaupt in Klein-Asien (Ephesus) abgefasst wurden, und es fehlt viel, dass man darüber sich jemals wird einigen können. Von der dritten Voraussetzung aber gilt das in noch höherem Grade, und ich bin ihr und den Schlüssen gegenüber, die Harnack mit grosser Be-

stimmtheit aus unserem Documente zieht, das Gefühl nicht losgeworden: so kann es gewesen sein, es kann sich aber auch völlig anders verhalten haben. Sicher ist, dass der Älteste einem ihm treuergebenen, in der „Wahrheit" wandelnden Gliede der Gemeinde X, Namens Gaius, christliche Missionare empfiehlt; sicher ist ferner, dass in der betreffenden Gemeinde gewisse Elemente, voran der nach der ersten Stelle strebende Diotrephes von einer Einmischung des Ältesten in die Gemeindeangelegenheiten nichts wissen wollen; endlich, dass der Älteste nicht darauf zu verzichten gedenkt, seine Autorität geltend zu machen, sondern persönlich in der Gemeinde zu erscheinen beabsichtigt. Alles Weitere — ist nur Vermutung, ist nur ein Argwohn.

Ich stosse mich zunächst an der Art, wie Harnack mit dem „wandernden Virtuosentum" operirt. Indem Harnack diese Bezeichnung auf die Missionare unseres Briefes, die Brüder, die um des Namens willen ausgezogen sind, anwendet, trägt er in das Bild, das wir uns von ihnen machen könnten, ohne Not ganz fremde Züge ein. Wenn er aus der „guten Note", die diese Wanderer dem Gaius vor versammelter Gemeinde erteilt haben (V. 6), und der Hochschätzung, in der sie beim Ältesten stehen, schliesst, dass sie „nebenbei offenbar auch Mittelspersonen gewesen seien, welche jener benutzte, um seine Aufsicht über die Gemeinden auszuüben, bez. Zuträger, die ihn über die Vorgänge in denselben in Kenntnis setzen", so liest er aus einer vielleicht ganz harmlosen Stelle viel heraus, was sicher nicht darinnen steht. Wenn er weiter meint: „Die Ignatiusbriefe lehren unwidersprechlich, dass es ein und dieselbe Entwickelung gewesen ist, in der sich die volle Souveränetät der Einzelgemeinde und die Monarchie des Gemeindebischofs festgestellt hat; sie lehren ferner, dass sich diese Entwickelung im Gegensatz zu den wandernden Virtuosen und zur patriarchalischen Leitung von aussen vollzogen hat", so muss ich gestehen, in den Briefen von dieser Art der Entwickelung nichts entdecken zu können. Endlich die Bemerkung: „Die Nachteile, welche die Virtuosen brachten, müssen in steigendem Masse

die Vorteile überwogen haben; denn wie viel Ungesundes und Bedenkliches verbirgt sich hinter dem Virtuosentum, und wie schwer ist es zu controliren!" ist als allgemeine Sentenz vollkommen richtig, aber ihre Anwendung im vorliegenden Fall durch keine Quellenstelle gerechtfertigt.

Noch weniger vermag ich mich mit Harnack's Verwertung der Tradition für seine Hypothese zu befreunden. Er meint: „Kein anderer Apostel oder Lehrer des 1. Jahrhunderts wird mit Bischöfen in so nahe Beziehungen gebracht, wie Johannes", und beruft sich dafür auf die bekannten Stellen des Muratorianums (episcopis suis), des Hieronymus Vir. ill. 9 (rogatus ab Asiae episcopis; vgl. auch Praef. Comm. Matth.) und Augustin (Prolog vor den Tractaten zum Johannes-Evangelium: compulsus ab episcopis Asiae). Das Bild, welches wir aus der Tradition empfangen, stimme somit mit dem Bilde, welches der dritte und zweite Johannesbrief gewährt, in wesentlichen Zügen überein: „wir sehen den Johannes über einem Kreise von Gemeinden Asiens walten; er besucht diese Gemeinden von Zeit zu Zeit (Clem. Alex. Quis div. 42); sie schicken Gesandtschaften zu ihm, und ihre Bischöfe stehen unter seinem leitenden Einfluss". Der Schluss des Satzes steht auf alle Fälle im Widerspruch mit Harnack's Hauptthese, wonach doch der Episkopat entstanden ist als Ausdruck der Souveränetät der Einzelgemeinde im Gegensatz zu patriarchalischer Leitung von aussen. Und in der That muss auch Harnack zugeben: „Von Spannungen zwischen Johannes und den Bischöfen weiss die bis aufs 2. Jahrhundert zurückgehende Tradition freilich nichts mehr." Das aber ist doch gerade der springende Punkt, und dadurch, dass Harnack aus dem dritten Johannesbrief solche Spannungen herausliest, wird die Sache nicht besser. Vielmehr bewegt er sich hier offenbar im Cirkel. Überhaupt aber würde ich die ganze Tradition von Johannes und den Bischöfen, sofern diese etwas anderes sein sollen als in der Überlieferung verwandelte *γνώριμοι*, auf sich beruhen lassen und kann ihr keinenfalls mehr Wert zugestehen als der durch Constit. Apost. 7, 46 vertretenen, dass Gaius

Bischof in Pergamum, Demetrius in Philadelphia gewesen sei. Harnack aber hat schwerlich ein Recht, gerade von dieser Tradition zu behaupten, dass auf sie „natürlich (!) nichts zu geben“ sei.

So wäre denn diese Untersuchung fruchtlos und vergeblich gewesen? Im Gegenteil! Darin gerade liegt der eigentümliche Reiz und der unschätzbare Wert solcher Abhandlungen aus des Meisters Feder, dass sie zum Widerspruche, eben darum aber auch zur Revision der eigenen Position und zu steter Neuarbeit anregen. Ist nicht jene Untersuchung über „Brod und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin“ der Ausgangspunkt reicher und von Erfolgen begleiteter Arbeit geworden, trotzdem die durch den Titel bezeichnete Grundbehauptung niemanden überzeugt zu haben scheint? Und könnte es mit dieser Untersuchung über den dritten Johannesbrief nicht ähnlich gehen? Für meine Person muss ich bekennen, dass Harnack's Untersuchung, deren Resultate ich ablehnen zu müssen glaube, mich mehr zum Nachdenken anregt als alle bisherigen Commentare zum Briefe zusammengenommen. Und den Exegeten, die über die Zäune des Neuen Testamentes nicht hinaussehen wollen oder können, wie denen, die mit einer lediglich litterarkritischen Betrachtung alle Arbeit gethan zu haben glauben, gönne ich es von Herzen, dass ihnen von Zeit zu Zeit einmal recht drastisch gezeigt wird, wo eigentlich die Unruhe in der Uhr steckt. Ohne Zweifel ist es unsere Aufgabe, die im dritten Johannesbrief vorausgesetzte Situation als eine concret geschichtliche zu begreifen. Und daraus, dass wenigstens mir der Mut fehlt, die kühnen Constructionsversuche Harnack's als ausreichende Grundlage für den Neubau anzusehen, folgt noch lange nicht, dass nicht seine Methode uns weiter führen wird als die bequemere derjenigen, die durch einfache Unechtheitserklärung schwierige Documente aus der Sphäre greifbarer Wirklichkeit hinausrücken, um sie dann ihrem Schicksal zu überlassen.

Anzeigen.

Evangelium secundum Lucam sive Lucae ad Theophilum liber prior. secundum formam quae videtur Romanam edidit Fridericus Blass. Lipsiae 1897. 8. LXXXIV et 120 pp.

Seiner Ausgabe der Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter secundum formam quae videtur Romanam (1896), welche in dieser Zeitschrift 1896. IV, S. 625—627, kurz besprochen worden ist, lässt F. Blass eine ähnliche Ausgabe des Lucas-Evangeliums folgen. Die bei ihm beliebten Ausfälle gegen historisch-kritische Theologen sind hier fast bis auf einen einzigen (p. IX) fortgeblieben.

Bei der Apostelgeschichte, wo codex D und Genossen von cod. B und Genossen so weit abweichen, konnte man die Unterscheidung eines doppelten Textes, β oder der vermeintlichen Kladde, nach etwas veränderter Fassung: der forma Romana, und α oder der Reinschrift für Theophilus, später als forma Antiochena bezeichnet, wenigstens verstehen. Aber bei dem Lucas-Evangelium ist der Unterschied der Texte so gross nicht, und hier wird die alphabetische Folge, erst α, dann β, festgehalten. Die forma Antiochena soll der Romana vorhergegangen sein.

Die forma Romana gewinnt Blass auch bei dem Lucas-Evangelium zunächst aus cod. D mit seinen erheblichen Eigentümlichkeiten. Freilich fehlt hier eine so genaue Angabe und Verzeichnung der abweichenden Lesarten, wie sie Thomas von Heraklea um 616 in der syrischen versio Philoxeniana der Apostelgeschichte geboten hat. Aber zu dem Syrus Curetoni (s^c) ist seit 1894. 1896 durch Frau Agnes Smith Lewis der weit vollständigere Syrus Sinaiticus (s^l, Syrus Lewisianus) mit erheblichen Eigentümlichkeiten hinzugekommen. Von dem gangbaren Texte abweichende Lesarten kann man genug zusammensuchen.

So unternimmt es denn Blass, auch bei dem dritten Evangelium eine doppelte Niederschrift oder Ausgabe des Lucas ad Theophilum herauszubringen, eine forma Antiochena (α) und eine forma Romana (β). Hier vernehmen wir aber nichts von Kladde und Reinschrift. Nach einer jetzt um sich greifenden, aber auch von E. Schürer (in dieser Zeitschrift 1898. I, S. 21—42)

mit guten Gründen bestrittenen Berechnung lässt Blass den Lucas als Begleiter des Paulus schon im Jahre 54 (ich meine: 59) zum letztenmal nach Judäa gekommen und dort (in Cäsarea) zwei Jahre lang (also bis 56, ich sage 61) geblieben sein. Die Praefatio (p. LXXIX) belehrt uns, dass schon damals viele Christen die mündlichen Vorträge der abgereisten (oder verstorbenen) Apostel über Leben und Thaten Jesu durch Niederschriften (Evangelienschriften) ersetzten, unter ihnen auch Marcus, durch dessen Latinismen Blass sich nicht abhalten lässt, ihn wohl ursprünglich aramäisch geschrieben haben zu lassen. Lucas aber soll seine Evangelienschrift dort griechisch für griechisch redende Christen verfasst und dem Theophilus in Antiochien als einem solchen gewidmet haben (*α*, forma Antiochena). Da er in Judäa schrieb, habe er in dieser Niederschrift manches, was die Juden zu sehr verletzen konnte, noch zurückgehalten. Als Lucas aber (57, ich sage: 62) mit Paulus nach Rom kam, habe er für die römischen Christen eine neue Niederschrift seines Evangeliums (*β*, forma Romana) verfasst, in welcher er wohl manches mehr verkürzte, aber auch, freier von Rücksicht auf die Juden, manches hinzufügte, „talia potissimum quae in Palaestina Syriaque propter offensionem Iudaeorum melius visum esset reticere“.

Seine forma Romana kann Blass jedoch in der Apostelgeschichte noch weit weniger, als in dem Lucas-Evangelium, irgendwo rein erhalten finden. Er stellt sie aus den eigentümlichen Lesarten aller möglichen Zeugen nach Gutdünken zusammen. Sagt er doch selbst p. LXXVIII: „Ex his igitur tot testibus colligendum eligendumque fuit, quod ad formam Romanam pertinere videretur. neque potui ex eis unum aliquem ita colligere, ut huic confisus diffiderem ceteris.“

Soll die grössere oder geringere Rücksichtnahme auf die Juden das Hauptkriterium für die Scheidung von *α* und *β*, forma Antiochena und Romana sein? Bei dem Ährenraufen der Jünger an einem Sabbat lesen wir Luc. VI, 5 *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου* (*κ. ἔλ. αὐτοῖς Κύριός ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Bℵ). Diese Worte bringt D (wie es scheint, auch Marcion nach Tertull. a. M. IV, 12) erst bei der Sabbatheilung der verdorrten Hand nach VI, 10. Dafür bietet D VI, 5 *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ Ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας* [dieses *οἶδας* von Blass ohne Grund eingeklammert], *ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.* Bewusste

Übertretung des Sabbatgebotes wird hier selig gepriesen. Solche Erklärung Jesu soll nun Lucas, als er in Cäsarea sein *α* schrieb, gewissermassen *φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς* (Gal. II, 12) noch zurückgehalten, erst in Rom, wo es doch eine mächtige Judenschaft gab, *παρρησιαζόμενος* durch sein *β* veröffentlicht haben. Lässt es sich nicht eher denken, dass das kühne Jesuswort (über welches ich mein Urteil noch zurückhalte) bei Abschreibern oder Redactoren Anstoss erregte und weggelassen ward?

Auf solche Erklärung der Textverschiedenheit kommt Blass (p. XLVIII sq.) selbst hinaus bei Luc. IX, 54. 55. Die beiden Zebedaiden Jacobus und Johannes wollen auf einen Samariterflecken Feuer vom Himmel fallen lassen, *ὡς καὶ Ἡλίας ἐποίησεν* (dafür Bℵ al. *καὶ ἀναλῶσαι αὐτήν*). *στραφεὶς δὲ ἐπετίμησεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν Οὐκ οἴδατε ποίου πνεύματός ἐστε.* Um den Gegensatz des Geistes Jesu gegen Elias (2 Kön. I, 10 sq.) zu vermeiden, machen ℵABCE cett. Schluss mit *ἐπετίμησεν αὐτοῖς*, was auch Blass anerkennt. Ähnlich urteilt derselbe auch über das Fehlen des Blutschweisses Jesu bei dem Seelenkampfe Jesu und des ihn stärkenden Engels Luc. XXII, 43. 44. ℵ[a]B al. Syr. Lewis. Epiphanius Ancorat. 31 kannte diese Auslassung nicht, trifft aber ihren Grund bei einer anderen Auslassung zu seiner Zeit, welche wir sonst nicht mehr kennen, da von unseren Zeugen keiner das Weinen Jesu Luc. XIX, 41 auslässt. Epiphanius schreibt: *ἀλλὰ καὶ Ἔκλαυσε κεῖται ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ* (XIX, 41) *ἐν τοῖς ἀδιορθώτοις ἀντιγράφοις . . . . ὀρθόδοξοι δὲ ἀφείλαντο τὸ ῥητόν, φοβηθέντες καὶ μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τὸ τέλος καὶ τὸ ἰσχυρότατον* (Luc. XXII, 43. 44) *Καὶ ἐγένετο ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡς θρόμβος αἵματος, καὶ ὤφθη ἄγγελος ἐνισχύων αὐτόν.* Als einen Zug menschlicher Schwäche hat man nach Epiphanius (vor welchen man heutzutage meist den Sinaiticus und den Vaticanus anzusetzen pflegt) den Blutschweiss Jesu und den stärkenden Engel getilgt. Dass Lucas den Blutschweiss Jesu in der ersten Niederschrift (zu Cäsarea) noch weggelassen, erst in der zweiten Niederschrift (zu Rom) hinzugefügt habe, behauptet auch Blass nicht. Hat man aber hier den Unterschied der *ἀδιόρθωτα ἀντίγραφα*, zu welchen im ganzen gerade codex D gehört, und der *διόρθωτα*, zu welchen ℵB cett. zu rechnen sind, so verschwindet am Ende jeder Schein einer doppelten Niederschrift des Evangelisten Lucas. Auch das Fehlen von Luc. XXIII, 34 (*ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν*) in ℵ[a] B D[1] a b d sah. führt Blass selbst auf sachlichen Anstoss, nicht auf Zaghaftigkeit des Lucas in *α*, dann Herzhaftigkeit in

β zurück, was hier ohnehin umgekehrt werden müsste. Oder sollte Lucas in Cäsarea noch eine Entschuldigung der Juden (auf welche sich das Wort übrigens gar nicht bezieht, vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 569) beabsichtigt haben, welche er in Rom zurücknahm?

Das Fehlen des urconservativen Verses Luc. V, 39 bei Marcion, in D und altlateinischen Übersetzungen habe ich schon 1850 für ursprünglich erklärt (Krit. Untersuchungen u. s. w. S. 403). Will Blass behaupten, dass Lucas ihn in Cäsarea geschrieben, in *β* getilgt habe? Auch dass D (vgl. Gregor. Nyss. und Maximus Confessor, jetzt auch cod. 700) in dem Gebete des Herrn Luc. XI, 2 die Bitte um den h. Geist bietet (vgl. XI, 13), habe ich ebendas. S. 416 bemerkt. Will Blass behaupten, dass Lucas sie noch nicht in Cäsarea, sondern erst in Rom niedergeschrieben habe? Ganz unberechtigt ist es, wenn Blass Luc. XIV, 5 das *υἱὸς* (B cett., *ὄνος* ℵ) auch der forma Romana (*πρόβατον* D) zuschreibt. Die Romana wird vollends romanhaft, wenn Blass ihr nach Luc. XXI, 36 den vielbestrittenen Abschnitt von der Ehebrecherin, welcher meist Joh. VII, 53—VIII, 11 steht, aufdrängt. Die sogenannte Ferrar-Gruppe (*Φ*) von Minusceln enthält dieses Stück erst hinter Luc. XXI, 38 *καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὤρθριζεν πρὸς αὐτὸν ἀκούειν αὐτοῦ ἐν τῷ ἱερῷ*, worauf in dieser Handschriften-Gruppe so unpassend als möglich folgt der Anfang des Stückes *καὶ ἐπορεύθη* (*ἐπορεύθησαν* D al.) *ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ*. Blass muss also, um das Stück bei Lucas unterzubringen, aus eigener Machtvollkommenheit Luc. XXI, 37. 38 hinter dasselbe versetzen und den Anfang (Joh. VII, 53), allerdings mit ff.[2], beseitigen.

So wenig Blass aber auch eine zweite Niederschrift oder Ausgabe des Evangelisten Lucas überzeugend nachgewiesen hat, so sehr verdient er doch Dank für seine sorgfältige Zusammenstellung der mit Unrecht vernachlässigten eigentümlichen Lesarten in dem Lucas-Evangelium, welche bei der Herstellung des Textes ernstlich in Frage kommen. Die gangbare Textkritik des Neuen Testaments leidet zur Zeit an dem Fehler, fast nur die *διόρθωτα ἀντίγραφα* (B etc.) zu befolgen. In dieser Hinsicht bietet die Ausgabe von Blass ein heilsames Gegengewicht.

Will man den Unterschied von *α* und *β*, nur nicht Kladde und Reinschrift, sondern erster und zweiter Niederschrift sich anschaulich machen, so vergleiche man diese zweite Niederschrift (*β*) mit der ersten (*α*) in der Berliner philologischen Wochenschrift (1898, no. 15). Zuerst die forma Berolinensis, dann die

forma Ienensis. Um hier aber doch noch etwas Neues zu bieten, bemerke ich noch, dass Blass in den Addendis et corrigendis ad Actorum editionem p. 116 sein harmonistisches Meisterstück, Apg. I, 18 durch Einfügung von κατέδησεν αὐτοῦ τὸν τράχηλον mit Matth. XXVII, 5 ἀπήγξατο in Einklang zu bringen, jetzt selbst preisgiebt, oder vielmehr mit einem anderen vertauscht. Die armenische Übersetzung und die Catena arm. Conyb. p. 150 soll nun zwischen Matthäus, Lucas und Papias Frieden stiften. Für πρηνὴς γενόμενος sei zu lesen πρησθεὶς, i. e. tumefactus (cf. Act. XXVIII, 6). Dafür eine andere LA. κρεμασθείς (Augustin). Das wäre: „Und angeschwollen barst er mitten entzwei, und ausgeschüttet wurden alle seine Eingeweide.“ Aber das ἀπήγξατο des Matthäus lässt sich doch nicht aus der Welt schaffen. Soll man es sich nun denken, dass Judas erst, als aus seinem aufgeschwollenen Leibe alle Eingeweide herausgetreten waren, sich schliesslich erhängte? Oder soll man gar annehmen, dass Judas erst am Stricke aufschwoll, und als der Strick riss, zu Boden fiel und entzwei barst, so dass alle seine Eingeweide heraustraten? Sind solche Auslegungskünste eines Protestanten würdig und einem classischen Philologen erlaubt? Wie kann Blass es zusammenreimen, dass mit dem Blutgelde in der Apostelgeschichte Judas, bei Matthäus die Hochpriester den Blutacker kaufen? A. H.

Adolf Harnack, Über den dritten Johannesbrief [in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack, XV. Band, Heft 3. Leipzig 1897. S. 1—27. 8].

Herr D. G. Krüger hat in diesem Hefte (S. 307—311) den frischen Eindruck der neuesten Hypothese des unermüdlich forschenden, so viel anregenden und auch wirklich fördernden Harnack dargelegt. Wenn in dieser Sache auch ich das Wort ergreife, so kann ich ausgehen von Krüger's Schlussworten, welche auch so verstanden werden können, als wäre das geschichtliche Begreifen neutestamentlicher Schriften erst von Harnack unternommen, und als hätte bisher gerade die historische Kritik die bequeme Methode befolgt, schwierige Schriftdenkmäler des christlichen Altertums durch einfache Unechtheitserklärung aus der Sphäre greifbarer Wirklichkeit hinauszurücken, um sie dann ihrem Schicksale zu überlassen. Krüger's wirkliche Meinung kann das nicht sein, da er F. C. Baur's bahnbrechenden Vorgang, die Schriften des Neuen Testaments der

Geschichte des Urchristentums einzureihen, wohl kennt. Er wird nur meinen Versuch, auch die Johannes-Briefe geschichtlich zu begreifen, nach manchen Vorarbeiten dargelegt in der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament (S. 682 bis 694), schon für gar nicht mehr in Frage kommend gehalten haben, mit welcher Ansicht er ja nichts weniger als allein steht. Auch das ist ihm vielleicht entgangen, dass ich bei der Untersuchung der ältesten christlichen Gemeindeverfassung bereits in dieser Zeitschrift 1890. II, S. 245, bemerkt habe: „Auch in den Johannes-Briefen, deren Abfassung vor jenem Ereignis [dem Untergange der rein judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem 135] ich dargethan zu haben meine (Einl. i. d. N. T. S. 693), weist *ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης* 3 Joh. 9 wohl schon hin auf das Bestreben eines einzelnen (Episkopos), sich über die *πρεσβύτεροι* zu erheben, deren Namen als Bezeichnung der höchsten kirchlichen Würde der Verfasser von 2 3 Joh. noch führt.“

Ebenso, nur weit bestimmter behauptet nun Harnack (S. 21), Diotrephes sei „der erste monarchische Bischof, dessen Namen wir kennen“. Der berühmte und vielfach verdiente Forscher kommt freilich auch hier zu ganz anderen Ergebnissen, welche Krüger kurz dargelegt und mehrfach mit guten Gründen beanstandet hat. Meinerseits bemerke ich von vornherein, dass Harnack 3 Joh. wohl mit 2 Joh. zusammen stellt, aber nicht als einer kurzen Zusammenfassung von 1 Joh. ad excommunicandos haereticos, wie er denn von dem 1. Johannes-Briefe überhaupt absieht, welcher den Kampf eines gesetzesfreien Christentums mit dem äussersten Missbrauche solcher Freiheit in einer zuchtlosen, in der Christologie dualistischen oder doketischen Gnosis so unverkennbar darstellt. Ohne alle Beziehung auf libertinische Gnosis ist auch 3 Joh. nicht, vgl. 3 Joh. 11 *ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν* mit 1 Joh. 3, 6 *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνω αὐτόν*. Zu einer Abwehr der libertinisch-gnostischen Irrlehre gehört aber namentlich eine Beglaubigung der Evangelisten, welche das Christentum unter den Heiden verbreiteten. Eben dies geschieht, wenn 3 Joh. 12 der Presbyter dem Gajus, nach der Überlieferung dem ersten Bischofe von Pergamus, den Demetrios, nach der Überlieferung ersten Bischof von Philadelphia, mit dem besten Zeugnisse nachdrücklichst empfiehlt. Harnack (S. 20. 22) weist den Demetrios freilich derselben Gemeinde zu, welcher Gajus und Diotrephes angehörten. Aber die alte Überlieferung, welcher auch ich in der Einl. i. d. N. T. S. 686 unbedenklich

gefolgt bin, wird nicht grundlos sein. Nichts steht im Wege, den Demetrios sogar für den Überbringer dieses Briefes zu halten. Nachdem der Presbyter die Empfehlung mehrerer Heiden-Missionare, welche bei Gajus Aufnahme fanden (V. 5—8), bei der ganzen Gemeinde durch ein eigenes Schreiben infolge des Widerstandes eines Diotrephes vergebens unternommen hat (V. 9. 10), empfiehlt er nun den vereinzelten Demetrios dem in dieser Hinsicht bewährten Gajus. Dass der Presbyter aber mit solchen Beglaubigungen von Heiden-Missionaren auf Widerstand stiess, erklärt sich vollkommen aus dem ausschliesslichen Vorrechte der sedes Iacobi in Jerusalem, welches von judenchristlicher Seite behauptet ward (Clem. Recogn. IV, 35. Hom. XI, 35, vgl. 2 Kor. 3, 1 f.) und bis 135 aufrecht erhalten werden konnte. Das Oberhaupt der Kirche Asiens (wie unser Presbyter thatsächlich erscheint) oder die sedes Ioannis hatte nach judenchristlicher Ansicht nun einmal nicht das Recht, Heiden-Missionare zu beglaubigen. Was ursprünglich zur Abwehr des Paulinismus beschlossen war, wurde noch in der ersten gnostischen Zeit aufrecht erhalten. Je heisser aber die Gefahr ward, desto begreiflicher ist es, dass auch die sich verjüngende (deuterojohanneische) Kirche Asiens solches Recht für die sedes Ioannis gegenüber der alternden Urgemeinde Palästinas mit der sedes Iacobi in Anspruch nahm. Und wenn der nach dem Vorrange strebende Diotrephes schon als ein angehender monarchischer Bischof angesehen werden darf, so stimmt das wohl zu meiner Ansicht, dass der monarchische Episkopat in dem palästinischen Judenchristentum wurzelt (vgl. diese Zeitschrift 1890. I, S. 98 bis 115), wie dass er besonders durch die gnostische Gefahr zu allgemeiner Ausbildung und Verbreitung gebracht ward (vgl. ebdas. 1890. III, S. 303—314).

Harnack kann diesen Weg freilich nicht einschlagen, weil er das Judenchristentum innerhalb der Entwickelung des Christentums zum Katholicismus gar keinen Factor gewesen sein lässt (noch in der 3. Aufl. des ersten Bandes seines Lehrbuchs der Dogmengeschichte, 1894, S. 274), ohne freilich meines Wissens eine Stelle wie Clem. Recogn. IV, 35 beseitigt zu haben. Aus 2. 3 Joh. erhält er (S. 18) auch gar nicht den Eindruck, „es mit einer uralten Erscheinung [solcher Heiden-Missionare] zu thun zu haben, wenigstens nicht mit einer Praxis, die in jenen Gegenden längst eingebürgert war. Sonst hätte es der Verfasser nicht mehr nötig gehabt, diese Lehrer dem Gajus als solche zu charakterisiren, die *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθαν μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν* (III, 7). [Warum nicht zur Be-

gründung der nicht überall angenommenen Empfehlung?]. Auch die scharfe Anweisung (II, 10. 11), die Irrlehrer nicht ins Haus zu nehmen, ja sie nicht einmal mit dem Gruss zu entlassen [wohl richtiger: zu grüssen], klingt als wäre sie zum ersten Male gegeben". Immerhin. Aber die doketischen Irrlehrer in 2 Joh. sind doch nicht einerlei mit den Heiden-Missionaren in 3 Joh.

So fasst denn Harnack den Gegensatz des Presbyters und des Diotrephes als den aufkommenden „Kampf der alten patriarchalischen und provinzialen Missionsorganisation gegen die sich consolidirende Einzelgemeinde, die zum Zweck ihrer Consolidirung und strengen Abschliessung nach aussen den monarchischen Episkopat aus ihrer Mitte hervortreibt" (S. 21). Ich will in dieser Hinsicht weder wiederholen, noch weiter verfolgen, was ihm Krüger mit Recht entgegenhält. Es genügt darauf hinzuweisen, dass er die guten Heidenmissionare in 3 Joh. zu Zuträgern des Presbyters (S. 19. 21) macht, welcher bei ihm der wahre φιλοπρωτεύων ist, wogegen Diotrephes als Verfechter der Unabhängigkeit der Einzelgemeinde von dem Gängelbande des patriarchalischen Presbyters erscheint. Es kann nicht ausbleiben, dass Harnack mit solcher Ansicht auf überwiegende Ablehnung und ernstlichen Widerspruch stossen wird.

Der Gehässigkeit einer Unechtheitserklärung der Johannes-Briefe und des 4. Evangeliums entgeht freilich auch Harnack, indem er diese Schriften dem Presbyter Johannes zuschreibt. Zeit und Ort würde passen, da Papias bei Eusebius KG. III, 39, 4 diesen Johannes von dem Apostel gleichen Namens bestimmt unterscheidet, Dionysius von Alexandrien bei Eusebius KG. VII, 25, 16 zwei Johannes-Gräber in Ephesus erwähnt. Die Vermutung, dass dieser Presbyter Johannes der Verfasser der Briefe und des 4. Evangeliums sei, ist auch auf alle Fälle glücklicher, als wenn ihn Eusebius zu dem chiliastischen Apokalyptiker machen möchte. Aber ist der Presbyter Johannes der Briefschreiber und der 4. Evangelist, so hat dieser Deutero-Johannes alles gethan, um als Proto-Johannes zu erscheinen, und erscheint als der intellectuelle Urheber jener Verwechselung des Presbyters mit dem Apostel Johannes, welche von Th. Keim bis A. Harnack unter uns so weite Verbreitung gefunden hat. Genügt er durchaus nicht, um schon in dem 2. Jahrhundert mit dem Apostel gleichen Namens verwechselt zu sein, so scheint er doch solcher Verwechselung in der Theologie des 19. Jahrhunderts Vorschub geleistet zu haben. Wesentlich richtig hat Harnack (S. 16 f.) den Presbyter dieser Briefe gezeichnet. Aber seine Zeichnung ergiebt nicht das Bild eines von Papias

neben den Altvordern oder Aposteln erwähnten Zeitgenossen, an welchen Dionysius von Alexandrien nicht einmal durch das zweite Johannes-Grab in Ephesus erinnert wird, welchen erst Eusebius aus der Vergessenheit hervorzieht, um ihm die chiliastische Apokalypse aufzubürden. Man erhält vielmehr das Bild eines grossen Apostels, des Kirchenhauptes von Asien. Nur ist dieser Proto-Johannes in den Briefen wie in dem 4. Evangelium so verschleiert, dass man der historischen Kritik, welche diese Schriften einem Deutero-Johannes zuschreibt, nicht „das bequeme Mittel einfacher Unechtheitserklärung" nachsagen sollte (was Krüger von andersartiger Kritik wohl sagen durfte). Als eine Verschleierung der Einzelgemeinde erkennt auch Harnack (S. 22) die *Κυρία* 2 Joh. 1, 1. 5 an. Ähnlich wird er von dem Nathanael Ev. Joh. 1, 46 f. 21, 2 urteilen. Sollte diese Ansicht über den Schleiermacher der Johannes-Briefe und des 4. Evangeliums, zu welcher ich mich jetzt neige, sich bei weiterer Prüfung bestätigen, so bekenne ich gern und dankbar die von Harnack empfangene Anregung.

Sonst kann ich in 3 Joh. nicht überall Misstrauen sehen (S. 21). Ich erkenne hier vielmehr eine Lossagung der sich verjüngenden Johannes-Kirche Asiens (zu welcher nach Papias, Polykrates von Ephesus, Clemens von Alexandrien, dem Montanisten Proklos auch der Apostel Philippus gehörte, dessen prophetische Töchter der Redactor der Apostelgeschichte 21, 9 dem Evangelisten Philippus beilegt) von der Unterordnung unter die alternde Urgemeinde in Jerusalem. Ich bemerke eine in der Kirchen-Provinz Asien entstehende Erhebung zu einem Anschluss an die von Jerusalem auf Rom übergehende Hegemonie, wie ihn das deuterojohanneische Asien, welchem auch die Ignatius-Briefe angehören, in den Paschastreitigkeiten mit hartnäckigem Widerstande des protojohanneischen Asiens geltend machte. Sehe ich recht, so gehören zusammen auf protojohanneischer Seite die Apokalypse, Diotrephes und die Quartadecimaner, auf deuterojohanneischer Seite der Presbyter Johannes (der wirkliche Deutero-Johannes) mit den 3 Briefen und dem 4. Evangelium und die Antiquartadecimaner Asiens seit Apollinaris, dessen Nachfolge auf dem Stuhle des alten Papias in der Stadt des Apostels Philippus einen bedeutenden Umschwung bezeichnet. A. H.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XIII.

Die Ehegeschichte Hosea's.

Von

P. Volz,
Stadtvicar in Reutlingen.

Man fasst die Ehegeschichte Hosea's gegenwärtig meist so auf: der Prophet heiratete die Gomer aus eigenem Trieb oder auf Befehl Jahwe's, als sie in seinen Augen noch untadelig war. Später brach sie ihm die Ehe und ging davon. Im schmerzlichen Nachsinnen über diese Erfahrung kommt dem Propheten der Trost, dass es von Jahwe so geordnet war, damit ihm Jahwe's Verhältnis zu Israel und Israels Verhalten zu Jahwe an der eigenen Person deutlich werde. Dieser Eindruck gab den Worten 1, 2 die Form, in der wir sie haben. Der Prophet kann nun aber von der Liebe zu der Gefallenen und Entwichenen nicht lassen, und dadurch (sowie durch weitere Offenbarung Jahwe's) erwächst ihm der Glaube, dass auch Jahwe von der Liebe zu dem untreuen Israel nicht abstehen und sein Volk nicht verwerfen könne. So nimmt er denn aus Liebe und zugleich im Auftrag und in Abbildung Jahwe's sein ehemaliges Weib wieder an, um es durch Züchtigung zur Besserung zu führen. Aus diesem ehelichen Erlebnis gewinnt der Prophet für das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel das Bild der Ehegemeinschaft, und dieses Bild drang von Hosea in die prophetische Gedankenwelt ein.

Diese Ansicht folgt 1. nicht unmittelbar aus dem Text, sondern legt sich den Text zurecht, weil er wider unser Empfinden ist. Sie setzt z. B. den Ehebruch der Gomer hinter die Eheschliessung, obwohl davon nichts berichtet ist und es sich durch nichts, auch nicht durch die Kürze des Stils erklärt, warum er zum Schaden des Verständnisses verschwiegen ist. 2. Vor allem aber stellt der Prophet die Verehelichung mit Gomer als Befehl Jahwe's bei seiner Berufung hin, obgleich er sich nach jener Ansicht ihrer göttlichen Urheberschaft erst später bewusst wurde. Das ist ein Widerspruch. Denn wenn nach 1, 2 ('תחלת) Hosea gerade durch den Ehebefehl zum Propheten wurde, kann er sich desselben nicht erst nachträglich bewusst geworden sein; er muss auch von Anfang an den bestimmten Charakter des Weibes gekannt haben, denn mit ihm gerade verbindet sich die Offenbarung Jahwe's an Israel, die den Propheten zum Auftreten treibt. Daher genügt zum Beleg für die behauptete nachträgliche Darstellung Jes. 6 nicht, wo der Prophet den Berufungsbefehl später unter dem Eindruck der Erfahrung nur verschärft, nicht aber überhaupt erst setzt; noch weniger die Fälle, wo ein Prophet während seiner Prophetenlaufbahn den göttlichen Antrieb zu einer Handlung zurückdatirt Sch. 6, 11 (Wellh.) oder desselben erst später ganz gewiss wird Jer. 32, 8. Unmöglich aber ist es anzunehmen, dass Hosea erst durch den Ehebruch zum Propheten geworden wäre. Das widerspricht dem Text völlig und wird durch die prophetische Bedeutung der Kinder widerlegt. Ist man so consequent, auch die Namen der Kinder als „ex post geprägt" aufzufassen, so macht man sich einer willkürlichen Behandlung des Textes schuldig und ist in Gefahr, die symbolische Handlung zur blossen Allegorie abzuschwächen. 3. Ferner sieht man bei dieser Auffassung nicht recht ein, welcher Zweck durch die Ehe Hosea's erreicht werden sollte. Der nicht, dass Hosea den Abfall Israels dadurch erkannte, indem er etwa im Nachsinnen über die Untreue seines Weibes sich über Israels Schuld klar geworden wäre; denn

was ihn zum prophetischen Auftreten bewog, war schon die unabhängig vom ehelichen Erlebnis erwachsene, bezw. von Jahwe geschenkte Ueberzeugung von der Verderbtheit Israels. Ebenso könnte Hosea nur dann in seinem Geschick eine Analogie zu der Erfahrung Jahwe's mit Israel gefunden haben, wenn er die Widergöttlichkeit des israelitischen Lebens zuvor erkannt hätte. Oder hatte die Ehe Hosea's den Zweck, dass der Prophet dadurch Aufschluss bekommen und geben sollte über das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel, indem er dieses als der menschlichen Ehegemeinschaft ähnlich erfassen lernte? Aber das angenommene Erlebnis des Propheten würde diesen Zweck nicht erfüllen und wäre auch für seine Erfüllung überflüssig. Denn es ergäbe sich für den Propheten aus der Vergleichung seines Geschicks mit Jahwe's Erfahrung noch nicht notwendig, dass er Jahwe's Verhältnis zu Israel als Ehe und Israels Benehmen als Hurerei auffasste; es mochte unter dem Einfluss der geläufigen Vorstellung von der ארץ als Weib der Gottheit leicht dazu kommen, konnte aber auch aus ihr allein schon herauswachsen. Wiederum durfte der Prophet von seiner Liebe zu der gefallenen Gomer nicht ohne weiteres auf Jahwe's Liebe zu Israel schliessen, ohne dass ihm eine Offenbarung hierüber gegeben war[1]); dann aber konnte der Apparat der Ehe auch hier entbehrt werden. Es bliebe also als göttlicher Zweck dieses schmerzlichen Erlebens nichts anderes übrig, als dass Hosea in dieser geistlichen Schule an sich inne wurde, wie tief Jahwe's Zorn bezw. Schmerz und nachherige Liebe, und wie gross Israels Undank war. Aber für diese Erkenntnis erscheint der Preis, den der Prophet zahlen musste, zu hoch, zumal da jenes Mitempfinden mit Jahwe allein schon mit der Einsicht in die völlige Abkehr

[1]) Smend, altt. Religionsgesch. S. 189 stellt den Verlauf merkwürdigerweise umgekehrt dar: weil der Prophet von Jahwe's ehelicher Liebe zu Israel überzeugt ist, fühlt er sich gleichfalls gedrungen, sein Weib wieder zu lieben.

Israels in Cult und Leben sich verbinden konnte. Und es müsste dieser tiefere Einblick in Jahwe's Herz irgendwie auch im Text als Zweck der göttlich gefügten Ehe durchschimmern. 4. Im Bisherigen ist schon gestreift, dass für die gezeichnete Ansicht die Ehegeschichte Hosea's eine göttliche Offenbarung an den Propheten allein und ein längerer Process im Bewusstsein des Propheten für sich ist, während es viel angemessener ist und dem engen Zusammenhang mit der Bedeutung der Kindernamen mehr entspricht, die Heirat gleichfalls als eine unmittelbar für das Volk berechnete sinnbildliche Darstellung aufzufassen, so dass der Prophet mit seiner ganzen Familie eine sichtbare Offenbarung Jahwe's an Israel war wie ähnlich Jesaia. Die Auffassung, die die im Ehebefehl enthaltene Offenbarung zunächst auf den Propheten beschränkt, ist ja durchaus möglich, vgl. die Visionen des Amos, Jesaia u. s. w.; aber einmal tritt dann in diesen Fällen die Mittelstellung des Propheten zwischen Jahwe und Israel deutlicher heraus, und ferner spricht hier die Kürze der Darstellung und die enge Verkettung mit dem Übrigen dagegen. Und wenn der Act in 3, 1 auch nach jener Ansicht eine öffentliche, für das Volk bedeutungsvolle That des Propheten war, warum dann nicht auch die Heirat in 1, 2, da doch die Form des göttlichen Befehls beidemal dieselbe ist? Der Prophet ist ja eine durch und durch öffentliche Person, nichts für sich, sondern Organ Jahwe's ans Volk; oft hat er eine sinnbildliche Handlung zu thun, die ein göttliches Wort mit deutlichen Buchstaben dem Auge vorführen soll. Je auffallender diese Handlung ist, desto besser (vgl. auch Hos. 9, 7); das Volk soll den Propheten fragen, warum er solches thue Ez. 12, 9 ff. Wie in Jes. 8, 18 ist hier die ganze Person des Weibes, nicht blos ihr Name oder eine Handlung, typisch. Während nun freilich die Namen der hoseanischen Kinder und sonst alle uns berichteten symbolischen Handlungen ein zukünftiges Ereignis vorauskünden, ja als Omen dasselbe geradezu nach sich ziehen, während z. B. auch die Personen in Jes. 8, 18 Unterpfänder des

Kommenden sind, hat hier das Weib Hosea's einen gegenwärtigen Zustand darzustellen. Aber wie dem Propheten nicht nur Weissagung, sondern auch Predigt oblag, so kann wohl auch einmal die sinnbildliche Handlung bezw. Person dazu bestimmt gewesen sein, die Gegenwart, nicht die Zukunft darzustellen. Und sicherlich gewinnen wir auf diese Weise eine lebendigere und textgemässere Auffassung von Hosea's Heirat, wenn wir sie als eine unmittelbare, augenfällige Predigt Jahwe's gegen Israel verstehen.

Ich entnehme also dem Text folgende Darstellung der Ehegeschichte Hosea's: Jahwe beruft den Hosea zum Propheten, indem er ihm befiehlt, ein Weib, das sich mit Hurerei abgegeben hat, zu ehelichen; der Prophet vermittelt dadurch eine Offenbarung Jahwe's ans Volk, denn wenn dieses ihn verwundert fragt, warum er eine Hure nehme, soll er antworten: זנה תזנה הארץ מאחרי יהוה, d. h. in dem Weib des Propheten soll das Land einen lebendigen Spiegel vor sich haben [1]). Unter den Huren wählt Hosea die Gomer. Die Kinder, die er mit diesem Weib bekommt, sind gleichfalls Offenbarungen Jahwe's an Israel [2]). Der göttliche Zweck

---

[1]) Für die Bezeichnung des Weibes ist das allgemeinere, unbestimmte אשת זנונים, nicht das individuellere, persönliche זונה gewählt, weil Jahwe dem Propheten nicht eine Person nennen will, sondern die Eigenschaft, die sein Weib haben soll. Wie bei diesem Weib ist auch bei Israel die Hurerei eine dauernde Geistesrichtung, vgl. das impf. תזנה; das impf. ist um so bemerkenswerter, weil sonst in Hos. auch die in der Gegenwart geschehende Sünde öfter im perf. als im impf. erzählt ist.

[2]) Namen und Erwähnung der Kinder geben keinen deutlichen Aufschluss über die Frage der Ehegeschichte. Dass die Namen keine directe Anspielung auf die hurerische Art Israels enthalten, ist kein voller Beweis für die eheliche Geburt der Kinder; denn das Fehlen dieser Anspielung ist ganz natürlich, da das Weib selbst die Offenbarung über Israels Gesamtcharakter giebt. Andrerseits genügt die Bezeichnung der Kinder als ילדי זנונים 1, 2 nicht zum Beweis ihrer unehelichen Erzeugung. Denn es ist im übrigen cap. durch nichts angedeutet, dass die Kinder alle oder zum Teil unehelich geboren, von Hosea nur

der Ehe Hosea's wäre dann also der, dem Volk die Augen über seine Sünde gegen Jahwe zu öffnen[1]). Zugleich würde jener andere Zweck, dem Propheten das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel durch die eheliche Gemeinschaft deutlich zu machen, hier viel eher erreicht, weil, wenn wir 1, 2 wirklich als göttliche Offenbarung nehmen, nach Jahwe's ausdrücklichem Wort Hosea und sein Weib Jahwe und das Land abbilden sollten.

Nun ist einzuwenden: 1. wie ist es möglich, dass Jahwe dem Propheten eine solche Ehe zumutete; denn dass er ihm

---

angenommen worden wären; das Fehlen des לו nach תלד in V. 6 u. 8 erklärt sich völlig aus der Art des Schriftstellers in Hos. 1, der von Vers zu Vers knapper wird. In 2, 6 haben wir doch wohl nur eine Nachahmung, dürfen also daraus nicht den Schluss ziehen, dass das Land beschuldigt werde, seine Kinder mit den Baalen statt mit der eigenen Gottheit gezeugt zu haben, noch weniger den weiteren Schluss, dass die Gomer, das Abbild des Landes, die erwähnten Kinder im Ehebruch bekommen habe. Vielmehr wollte Jahwe mit jener Bezeichnung der Kinder kund thun, dass die אשת ז' und somit der ganze Ehestand Hosea's mit einer Hure nicht vollgültig werden können oder als solche nicht betrachtet werden sollen. 5, 7 nennt die Kinder, die von israelitischen Männern in hurerischem Umgang erzeugt werden, בנים זרים (vielleicht weil die Kedeschen meist Ausländerinnen waren), obwohl es ihre Kinder sind. — Dass die Kinder schon beim Ehebefehl in dieser Weise mitaufgeführt werden, ist in jedem Fall schwierig, begünstigt indess allerdings jene Ansicht von der zurücktragenden Darstellung. Freilich, dass Hosea sein Erlebnis erst später niederschrieb oder aufzeichnen liess, ist selbstverständlich, und dies könnte die Miterwähnung der Kinder schon in 1, 2 verursacht haben, ohne dass hierdurch an der maassgebenden Bedeutung des Ehebefehls für Hosea's Berufung irgend etwas geändert würde. Oder vielleicht wollte der göttliche Befehl damit gleich im Anfang die Unrechtmässigkeit der ganzen Ehe feststellen.

[1]) Wellhausen, Sk. V. S. 104 hält es für mehr als sonderbar, dass Hosea sich durch die Ehe mit einer Hure unglücklich machen muss, blos um damit zu sagen, dass Jahwe sich über die ehebrecherische Untreue Israels zu beklagen habe. Aber es war für das Volk von tiefeinschneidender Bedeutung, zu hören und gewissermassen zu sehen, dass sein ganzes Leben ein Abfall von Jahwe sei, während es selbst Jahwe eifrig ergeben zu sein glaubte.

nur eine bestimmte Art von Frauen, nicht eine bestimmte derartige Person anbefiehlt, ist keine wesentliche Erleichterung. Aber es ist nicht minder schwierig anzunehmen, dass Jahwe dem Propheten ein Weib giebt, von dem er weiss, dass es die Ehe brechen wird. Und wir haben vielleicht keine rechte Vorstellung davon, wie der Prophet der alten Zeit an die Gottheit willenlos als Diener gebunden war, vgl. z. B. Jer. 16, 1. Jes. 20, 3. Ez. 24, 16 ff. Wie er mit seiner ganzen Familie eigentlich keinen selbstständigen Lebenszweck hat, sondern nur für Jahwe und das Volk da ist, das tritt uns in diesem 1. Capitel des Hosea überwältigend entgegen; das Ich des Propheten steht völlig zurück, auch im Stil der Verse [1]). Man sagt ferner, durch Ehelichung einer offenkundigen Hure wäre der Prophet in eine schiefe Stellung vor dem Volk geraten. Aber das sollte er ja gerade; das Volk sollte stutzig werden, und Hosea sollte mit dieser That sein Prophetentum öffentlich beginnen. Dadurch aber, dass er mit dieser Ehe nur einen Auftrag Jahwe's kundthat, war ausgeschlossen, dass er oder gar Jahwe selbst die Hurerei übersehe. Es ist schwieriger für die andere Ansicht, den Fall zu setzen, dass das Weib eines Propheten zur Ehebrecherin werden konnte. 2. Aber ist es psychologisch erklärbar, dass der Prophet einen göttlichen Befehl dieser Art vernahm? Will man es überhaupt versuchen, göttliche Offenbarung mit den Mitteln menschlicher Psychologie verständlich zu machen, so lässt sich vielleicht Folgendes anführen: Indem Jahwe dem Hosea befiehlt, eine Hure zu nehmen, bezeichnet er das Verhalten des Volkes zu ihm als Hurerei. Auf einen solchen Gedanken konnte auch der Prophet kommen. Da er zwischen dem israelitischen und dem kanaanitischen Cult keinen Unterschied fand, und vermöge seiner Erkenntnis von Jahwe erschien ihm das ganze

---

[1]) Der Prophet erscheint nur in der 3. Person, und das unvermittelte אתם V. 9 spiegelt deutlich ab, wie er blos Durchgangspunk der göttlichen Rede ist.

Leben Israels als ein Abfall von Jahwe; Israel hat seinen einzigen Herrn und Helfer verlassen, es hat an seine Stelle über sich gesetzt die Bilder und die Grossmächte. Insbesondere ist der Cult ein Abfall von Jahwe, weil die Bilder, in denen Israel seine Jahwe's verehrt, mit Jahwe nichts zu thun haben und das Volk also nur Bilder, nicht Jahwe selbst verehrt. Nun stand dem Propheten weiter zur Verfügung die populäre Vorstellung: das Land ist Weib der Landesgottheit, des בעל; folglich Abfall des Landes von seinem Jahwe und ständiger Verkehr mit andern = Hurerei. Dazu kam noch eins: der ungöttliche Charakter des angeblichen Jahwecults fiel dem Propheten vor allem auf durch die damit verbundene Unzucht, um so eher musste ihm der ganze Cult als Hurerei in doppeltem Sinn[1]) erscheinen. So stellt Hosea's Weib den Charakter dar, den der Prophet selbst dem Cult und dem ganzen Verhalten Israels zu Jahwe beilegt. Indem ihm aber das Benehmen Israels gegen Jahwe als ein זנה erschien, hatte er ein äusserst wirkungsvolles Schlagwort für seine Predigt gewonnen.

3. Endlich scheint cap. 3 der von mir aufgenommenen Ansicht entgegenzustehen, während es nach der anderen gerade das Wichtige und Neue bringt. Nach 3, 1 f. müsste sich die Ehe zwischen Hosea und Gomer, allem nach wegen Ehebruchs der Gomer, gelöst haben und der Prophet hätte sie dann doch wieder hergestellt; hiebei wäre es leichter, anzunehmen, dass die Hurerei des Weibes in und nicht vor die Ehe fiele. Aber cap. 3 ist keine Fortsetzung zu cap. 1. Nach 1, 2 besteht das eheliche Verhältnis zwischen Jahwe und der ארץ, nach 3, 1 zwischen Jahwe und den בני ישראל; jenes ist leicht auszudenken, dieses bekundet eine völlige Verblassung des Bildes, die in dem Vorstellungsleben des einen Mannes, vollends wenn er der Urheber des Gedankens

[1]) Der Prophet erwähnt nicht selten die beim Cult getriebene Unzucht: 4, 12 f.; 6, 10 und wohl 5, 3. 7; 6, 9; 9, 10 ff.

wäre, nicht möglich ist[1]). Auch in cap. 2 ist das Weib immer das Land, das hat selbst die Überarbeitung nicht verdunkelt. Wohl könnte Hosea gelernt haben, an Stelle der ארץ das tiefere ישראל zu setzen, aber dabei bliebe immer noch das בני י׳ als Stein des Anstosses. Nach 3, 1 wandten sich die Israeliten den אלהים אחרים zu. Dies widerspricht dem Bericht im übrigen Hosea. Danach hatten die Israeliten sich an den Cultstätten Jahwebilder aufgestellt, unter denen sie die verschiedenen Localjahwe's verehrten, und zu denen sie sich nach 2, 7 ff. in ein auf gegenseitiges Geben gegründetes Wechselverhältnis der Liebe setzten. Der Prophet dagegen folgert aus seiner Erkenntnis von dem lebendigen, einheitlichen, geschichtlichen, sittlichen und übermenschlichen Wesen Jahwe's, dass die Bilder und Jahwe nichts gemein haben, sondern einander widersprechen. Er nennt sie wie das Volk, nur ironisch מאהבים, aber nicht, weil er sie für reale, von Jahwe unterschiedene Wesen hält, sondern nur, weil sie überhaupt von Jahwe grundsätzlich zu trennen sind und ihr Cult darum auf Kosten des rechtmässigen Jahwe-

[1]) An den übrigen Stellen im A. T. ist Object des ehelichen Verhältnisses zu Jahwe teils wie in Hos. 1 f. das Land Jes. 62, 4, teils die Stadt Ez. 16. 23. Jes. 50, 1. 54; 62, 4, teils das Volk als Einheit gedacht Jer. 2, 2; 3, 1 ff.; 51, 5. בני ישראל kommt im Hoseabuch ausser 2, 1 f. und cap. 3 (wo das Volk durchweg so bezeichnet ist) nur 4, 1 vor; dorthin könnte es leicht aus cap. 3 hinübergeflossen sein. Sonst gebraucht Hosea für das Volk immer die einheitlichen Collectivnamen, bezeichnenderweise nicht selten בית mit Israel, Juda; einmal auch שבטי י׳. Darin kommt doch wohl die ältere Betrachtung des Ganzen als geschlossener Einheit zum Ausdruck. In der That richtet Hosea sein Augenmerk höchst selten auf einzelne Personen oder Stände, weniger noch als Amos, bei dem das individualisirendere בני י׳ einigemal sich zeigt. In Hos. 2, 4. 6. 7 ist allerdings das Land als Mutter der Bevölkerung von dieser selbst unterschieden; aber gerade dieses Bild zeigt, wie Hosea die Sünde als That der einen, wie zu einer Persönlichkeit zusammengeschlossenen Gesamtheit auffasst. 2, 3 aber setzt wohl den Unterschied zwischen der einheimischen und der zerstreuten Judenschaft voraus und gehört zur Überarbeitung.

cults erfolgt. Denn Jahwe steckt nicht in den Bildern, diese sind überhaupt keine göttlichen Realitäten, sondern nichts als Holz, Stein, Menschenwerk. Eben darum aber passt der Vorwurf des פנה אל אלהים אחרים nicht in Hosea's Mund, weil die Bilder für ihn keine אלהים sind. (Auch Amos und Jesaia berichten nichts vom Cult anderer Götter und Jesaia berührt sich mit Hosea in der verächtlichen Beurteilung der Bilder 2, 8. 18. 20; 17, 8; 30, 22; 31, 7.) Andererseits ist die Phrase א' אחרים im Deut. und Jeremia[1]) ausserordentlich häufig und leicht zu begreifen zu einer Zeit, wo Israel sich thatsächlich von Jahwe weg zu anderen, fremdländischen Göttern gewandt hatte. cap. 3 soll eine neue Offenbarung Jahwe's an Hosea einführen, die ihm erlaube, von der eigenen Liebe zum untreuen Weibe zu schliessen auf Jahwe's Liebe zum abgefallenen Israel, und so wäre auch hier die im eigenen Herzen gefühlte Regung als göttlicher Antrieb dargestellt. Aber es ist seltsam, eine Regung, die nur als freiwillig Wert und Beweiskraft hat, nachträglich als göttlichen Befehl aufzufassen und so ihres freiwilligen Charakters zu berauben. cap. 3 soll die Erkenntnis des Propheten vor Jahwe's unvergänglicher, trotz Israels Abfall wiedererwachender Liebe bezeugen. Dieser Glaube müsste den Propheten im Lauf seines prophetischen Lebens ergriffen und als Abschluss seiner prophetischen Gedanken sein späteres Auftreten beherrscht haben. Aber auch wenn wir die Heilssprüche in cap. 4 ff. stehen lassen, kommen wir aus cap. 4 ff. viel eher zu der Annahme, dass die Stimmung des Propheten gegen das Volk von der Entschuldigung in 4, 4[2]) an sich allmählich zu dem Grad steigerte, den 9, 15. 17; 13, 14 darstellen. Das ergiebt einen Widerspruch

---

[1]) Jer. 7, 18 verbindet wie hier Cult der anderen Götter mit Kuchenspenden.

[2]) 4, 4 ist doch wohl nach der Richtung hin zu verbessern: doch tadle niemand mein Volk (denn es ist eigentlich nicht schuldig); man tadle die Priester.

zwischen dem in cap. 3 vorausgesetzten ehelichen Erlebnis und der öffentlichen Verkündigung, ja Stimmung des Propheten. Weiter muss die Ansicht, die das Weib in 3, 1 mit Gomer gleichsetzt, die ganze Zwischengeschichte ergänzen, deren Ausfall nicht leicht zu begreifen ist; sie muss die grammatische Schwierigkeit beseitigen, dass die Gomer blos אשה[1]) genannt wird, da doch der Wortlaut einfach auf ein anderes Weib führt. Die ganze Situation ist unklar; warum ist das Weib so unbestimmt genannt? hatte die Gomer inzwischen eine andere Ehe eingegangen, so dass der Prophet sie zurückkaufen musste, was wider die gesetzliche Bestimmung war und überhaupt schwierig auszudenken ist, oder war sie bis zur Sklaverei herabgesunken, wofür dann das durch seine Unbestimmtheit gleichfalls unklare אהבת רע[2]) ומנאפת fast zu schwach wäre? In dieser Unklarheit und überhaupt im ganzen Ton unterscheidet sich cap. 3 auffallend von cap. 1. In 3, 1 berichtet der Prophet: Jahwe sprach zu mir, und er verhandelt mit seinem Weib in breiter Ausführung; er tritt also viel mehr hervor als cap. 1. In cap. 1 ferner ist die symbolische Person Omen für das kommende Ereignis bezw. Predigt ans Volk und der Hauptton liegt auf ihr, dem Zeichen; hier scheint vielmehr der Typus dem (eingetretenen) Ereignis bezw. Zustand nachgebildet zu sein, und der Hauptton liegt auf der Sache: denn das ימים רבים u. s. w. V. 3 passt wohl für das Geschick Israels, ist aber merkwürdig als Erziehungsmittel in der Ehe, vollends wenn zwischen 1, 9 und 3, 1 etliche Zeit verstrichen war. V. 4 setzt sich unvermittelt an V. 3, wie wenn es noch Rede des Propheten an sein Weib wäre, so wenig Wirklichkeit hat

[1]) Den Beispielen im A. T., wo die Artikellosigkeit absichtlich zur bestimmten Charakterisirung des Substantivs gewählt ist (vgl. Ges.-K. p. 125 c), lässt sich unsere Stelle nicht anreihen. Dort entbehren die Substantive überall naturgemäss der näheren Beschreibung; hier aber hat das אשה seinen bestimmten Zusatz, kann also nicht = האשה oder אשתך verstanden werden.

[2]) אֲהֻבַת ist Correctur für אֹהֶבֶת, um Israel zu schonen.

für den Verfasser die angenommene symbolische Handlung, und mit V. 4 lässt er das Bild überhaupt fallen.

Aus allen diesen Gründen glaube ich, dass cap. 3 der Geschichte von cap. 1 als allegorische Erzählung beigegeben worden ist. Dann entgehen wir der grammatischen Schwierigkeit und nehmen אשה als ein anderes Weib; wir begreifen, warum die symbolische Handlung nach der Wirklichkeit geformt ist, und dass daher die typische Geschichte für den Verfasser an Wert verliert und an Unklarheit leidet; wir verstehen das אהב, das ohne Voraussetzung eines wirklichen Erlebens dem כאהבת י׳, als dem Hauptgedanken des Verfassers nachgebildet ist; wir sehen in V. 2 einen Zug allegorischer Detailmalerei und erklären das בני י׳ und אלהים אחרים aus der späteren Zeit des Schriftstellers, dem das Bild von der Ehe geläufig und die Gefahr des Götterdienstes in Israel aus Gegenwart oder Vergangenheit bekannt war. Die Beifügung würde aus einer Zeit stammen, da in Israel der Wunsch oder die Ueberzeugung von Jahwe's neuerwachter Liebe rege geworden war [1]).

Wichtiger als dies ist, was für das Werden der Vorstellung vom ehelichen Verhältnis Jahwe's zu Israel aus dem Behaupteten sich ergiebt. Demnach ist Hosea nicht durch sein inneres Erlebnis zu dieser Vorstellung gekommen, sondern er übernimmt die Volksanschauung vom Land als Weib der Gottheit und zieht daraus nur die Folgerung, dass im vorliegenden Fall das Land von Jahwe weg zur Hure wurde. Was sich also im Bewusstseinsleben des Propheten vordrängt, ist nicht das, dass zwischen dem Land und Jahwe eine Ehegemeinschaft besteht, sondern dass das Land, Jahwe's Gattin, Anderen nachläuft; so lassen auch die Worte von

[1]) Ist nicht auch Sch. 11, 15 ff. eine allegorische Beigabe zu 11, 4 ff.? Während ich bei V. 4 ff. keinen Grund gegen Annahme einer wirklichen symbolischen Handlung sehe, giebt sich die zweite Geschichte schon durch כלי רעי אולי als dichterische Einkleidung zu erkennen. Hier wie dort scheint עוד die Anfügung eines ähnlichen Befehls an einen schon erzählten anzeigen zu sollen.



1, 2 das Bestehen der Ehe zwischen Beiden nicht ausdrücklich hervortreten. Das übrige Hoseabuch geht, wenn wir von 2, 16 ff. [1]) absehen, an keiner Stelle über die Anschauung und Empfindung von 1, 2 hinaus. Ueberall betrachtet der Prophet einseitig nur die Pflicht, die das Land als Weib Jahwe's hat und nicht erfüllt: Israel hurt = hat sich von Jahwe weg zu den Bildern (2, 7 ff.; 4, 12. 15; 9, 1) oder zu den Grossmächten (8, 9) gewendet. Ist von Jahwe als Eheherrn geredet, dann nur in negativem Sinn: 2, 4 sagt er sich vom Land Israel los und erklärt den Ehevertrag für null; vielleicht auch 9, 15 (beachte aber den Plural): Jahwe liebt Israel nicht mehr und stösst es aus seinem Haus (Land). Was also Hosea im Verlauf seines Auftretens verkündigt, ist nur die weitere Ausführung des זנה von Seiten Israels; nirgends etwas von den liebenden Gefühlen, die Jahwe Israel gegenüber als Ehegemahl hatte oder habe. Vielmehr, wo Hosea auf das wirkliche Liebesverhältnis Jahwe's mit Israel zu sprechen kommt (11, 1 ff.), da zeichnet er Jahwe als Vater, Israel als Sohn, und es ist nicht gerade wahrscheinlich, dass beide Bilder, Mannesliebe und Vaterliebe, in Hosea's Anschauung nebeneinander lagen. — Die auf Hosea folgende Litteratur hat das Bild von der Ehe Jahwe's aufgenommen, im Anfang überwiegend nach der von Hosea eingeschlagenen Richtung hin (Mich., Jer., Ez., Dt.) [2]). Die Vorstellung, dass Jahwe Israel als Ehegemahl liebe, findet sich nach unseren Quellen deutlich in Jer. (2, 2; 51, 5.) Ez. (16, 6 ff.), besonders in Deuterojesaia (50, 1; 54, 1 ff.; 62, 4) und am tiefsten in Hos. 2, 21 f. Im Ganzen ist sie nicht häufig; vielleicht hat sie doch für das israelitische Empfinden etwas Seltsames gehabt. Dass nun die ursprüngliche Betonung der

---

[1]) Vgl. hierüber P. Volz, die vorexilische Jahweprophetie und der Messias 1897. S. 27 f.

[2]) Merkwürdiger Weise ist in Jes. 1, 21, wo Jerusalem auch als זונה beurteilt ist, nicht an das eheliche Verhältnis zu Jahwe, sondern allgemein an den inneren Wert der Stadt gedacht; sie ist so heruntergekommen oder so unzuverlässig geworden wie eine Hure.

negativen Seite des Verhältnisses in das Gegenteil umschlug, ist nicht verwunderlich, sondern nur ein Glied in der Umwandlung der Jahweprophetie überhaupt. Aber man findet es schwer verständlich, wie das Volk an die Stelle des Landes als Weib der Gottheit getreten ist. Es sei hierzu, wird gesagt, eine psychologische Vermittelung nöthig, und diese biete das eheliche Erlebnis des Hosea, dem durch die Erfahrung mit seinem Weib der Ehebund zwischen den Personen, Jahwe und Israel, in den Sinn gekommen sei. Aber es ist zunächst nicht bewiesen, dass Hosea selbst das Volk statt des Landes in diese Beziehung zur Gottheit bewusst zu setzen lernte, und, wenn er dazu kam, so genügt die ihm von Gott befohlene Ehe mit einer Hure ebensogut zur Erklärung wie das innerliche Erlebnis mit der Gattin; in beiden Fällen war ihm als Abbild für Jahwe's Ehegemahl eine Person sittlichen Wesens gegeben. Und abgesehen von dieser inneren Entwickelung in Hosea drängte die einmal gegebene, vielleicht aus der Mythologie und dem Volksbewusstsein stammende Vorstellung der Ehe zwischen Gottheit und Land ganz von selbst dazu, sich in der prophetischen Rede und Schrift in die geistigere Vorstellung der Ehe zwischen Gottheit und Volk zu wandeln; denn für die Propheten ist das handelnde Subject wie bei dem תזנה in Hos. 1, 2 im Grund immer das Volk, nicht das Land (vgl. Jer. 3, 2, wo das Volk als thätiges Subject vom Land als leidendem Object unterschieden ist), und der Prophetismus hat überall an die Stelle des naturhaften Bandes zwischen der Gottheit und ihren Verehrern das sittlich-religiöse gesetzt. Die Wandlung vollzog sich um so leichter, als auch das Volksganze als Weib gedacht wurde (vgl. z. B. Am. 5, 2); dabei mag ja der Eindruck des Vorganges mitgewirkt haben, dass in Israels Geschichte einmal eine Prophetengattin als Typus für Jahwe's Gattin ausersehen worden war.

Neu an Hosea ist also nicht, dass er für Israels Stellung zu Jahwe das Bild der Ehegemeinschaft erfand, sondern dass er mittelst dieser Vorstellung dem Land die ganze Schwere

seines Vergehens gegen Jahwe vorhielt. Er ist darin grösser und tiefer als Amos, dass er nicht vorwiegend einzelne Sünden Israels sieht, sondern das gesamte Leben als Abfall von Jahwe auffasst, für die sittliche Fäulnis den Grund in der religiösen Herzensstellung findet und somit die einzelnen heillosen Erscheinungen auf Eine Wurzel zurückführt (wie er z. B. den Dienst an den Bildern und gegen die Grossmächte aus Einer Quelle ableitet). Dieser tiefen Auffassung der Sünde als einheitlicher Gesinnungsart entspricht das volle Verständnis für das religiöse Leben, das nicht in einzelnen Pflichten, sondern in der Hingabe des ganzen Herzens an Gott besteht, wie dies die Ehegemeinschaft am schönsten darstellt.

XIV.

Die Bekehrung des Paulus.

Von

Cand. min. **Chr. Jasper Klumker**
in Frankfurt a. M.

I.

Bei der Darstellung dieser Frage ist scharf zu scheiden zwischen den geschichtlichen Quellen und dem Bilde der Sache, das sie entwerfen, auf der einen Seite und der religiösen und geschichtlichen Beurteilung dieses Bildes auf der anderen Seite. Eine Vermengung beider Stücke führt zu den grössten Unklarheiten und Trugschlüssen. Diese Untersuchung wird daher zuerst aus den nächsten Quellen, die in den paulinischen Briefen vorliegen, die Bekehrung so darzustellen suchen, wie sie in der Erinnerung des Apostels lebte und dies Ergebnis mit den Berichten der Apostelgeschichte vergleichen. Ein Eingehen auf kritische Fragen

wird hierbei kaum nötig sein, da die späteren Paulinen zu den fünf am wenigsten bezweifelten keinen neuen Stoff hinzubringen und daher ausser Betracht bleiben können. Hernach ist dann zu prüfen, ob und wie weit sich aus diesem subjectiven Bilde der Quellen der thatsächliche Vorgang erkennen lasse.

Vorher ist noch eins zu beachten. Paulus redet zwar von seiner Bekehrung öfter in dem einfachen Sinne, dass er aus einem Feinde Christi ein Christ geworden sei; aber er fasst an anderen Stellen dies sein Christwerden eng mit seiner Berufung zum Apostelamte zusammen. Christ sein und Apostel sein, Christ werden und Apostel werden deckt sich in seiner persönlichen Erfahrung. Fragt man, was der Apostel über seine Bekehrung aussage, so fragt man zugleich, was er über seine Berufung zum Apostel aussage. Man muss also stets im Auge behalten, wie er seine Stellung als Apostel aufgefasst hat. Was von jedem Christen gilt, dass Christus in ihm lebt, das gilt dem Paulus für den ganzen Umfang seiner apostolischen Wirksamkeit. Er fühlt sich als Diener, Knecht, Priester Christi, sein Wandel geschieht in Christo Jesu, Gottes Gnade ist mächtig in ihm. Was er als Apostel thut, das thut er im heiligen Geist. Was er besonders von einzelnen, bestimmten Weisungen sagt, dass der Herr und nicht er, der Apostel rede, das wendet er auch auf sein ganzes apostolisches Predigen und Vermahnen an, Christus redet in ihm. Er kann sich als Apostel seines ganzen Wirkens in Kraft, das sich in der Überzeugungsgewalt seiner Predigt wie in den Zeichen und Wundern eines Apostels bewährt, rühmen; aber diesen Ruhm hat er in der Gemeinschaft Christi, denn alles das hat Christus durch ihn bewirkt. Wenn er sich im Geiste mit der Gemeinde zu Korinth versammelt, so ist bei ihnen die Macht des Herrn, die auch dem Apostel das Recht verleiht, allein für sich den Uebelthäter zu verurteilen. Diese Einheit mit Christo findet ihren Höhepunkt in den besonderen Offenbarungen und Gesichten, die ihm vom Herrn zu teil werden.

Weil so, was er thut, Christus in ihm thut, deshalb kann er die Reinheit seines Lehrens und Wandelns so hervorheben, wie es 2 Kor. 3 und 4, v. 11 f. geschieht, deshalb kann er Würde und Gewicht seines Amtes betonen (1 Kor. 9, 2 ff.) und in diesem Bewusstsein sich neben die Urapostel stellen und einem Petrus fest entgegentreten (Gal. 2).

Es fragt sich nun, in wie weit Paulus sein Christsein und seine Lehre und seine Thätigkeit als Apostel auf einen bestimmten Anfangspunkt, auf einen einzelnen Vorgang zurückführt, der als seine Bekehrung zu bezeichnen wäre, und weiter fragt sich, wie wir uns diesen Vorgang nach seinen eigenen Aussagen zu denken haben. Gehen wir zunächst den einzelnen Stellen nach:

Eine Reihe Stellen reden ganz allgemein davon, dass Gott ihn ausgesandt habe, so Röm. 10, 15. 2 Kor. 3, 6 u. a. Näheres giebt zuerst 2 Kor. 5, 12—21. Nach dem Zusammenhang der ganzen Stelle redet der Apostel hier von sich und seinem Apostelamte; das ἡμεῖς bezeichnet also stets den Paulus selbst. Er wendet hier auf sich als Apostel an, was von allen Christen insgemein gilt. In den Versen 16 und 17 stellt er sein neues Leben und seine Apostelstellung in Gegensatz zu seinem früheren Sein und Wissen. Das νῦν (V. 16) hebt ähnlich wie Röm. 5, 9. 11 das Gegenwärtige gegenüber dem Vorchristlichen hervor, nicht aber vergleicht es seine gegenwärtige christliche Erkenntnis mit seiner früheren, tiefer stehenden christlichen Erkenntnis nach der Bekehrung. Solche Stufen seiner christlichen Entwickelung würde er nicht als scharfe Gegensätze empfinden. Von dem Zeitpunkt an, wo das Gegenwärtige beginnt, ist er eine Neuschöpfung geworden; das Alte ist vergangen, es ist neu geworden. Das kann doch nur bezeichnen, dass er als Christ ein neues Geschöpf geworden ist, das alte, vorchristliche Wesen ist vergangen, sein ganzes Leben und Sein ist anders geworden.

Dieser Umschwung aber ist in demselben Augenblick eingetreten, wo das „In-Christo-Sein“ begonnen hat; dieses

aber trat zu derselben Zeit ein, wo ihm der Inhalt vom 15. Verse gewiss wurde. Denn mögen Vers 16 und 17 nebeneinander laufende Folgerungen aus Vers 15 sein, oder mag Vers 17 einen weiteren Schluss aus Vers 16 ziehen, jedesfalls können sich alle drei nur auf denselben Zeitpunkt beziehen. Als dem Apostel das in Vers 15 Genannte zur Gewissheit wurde, verschwand die im 16. Verse abgelehnte falsche Erkenntnis, und die Neuschöpfung des 17. Verses trat ein. Wenn wir nun noch beachten, dass die folgernden *ὥς τε* durch den Gedankengang des Apostels bestimmt sind, also nicht unbedingt bezeichnen, dass diese Punkte auch in seiner Erfahrung geschichtlich aufeinander folgen, so ergiebt sich aus diesen 3 Versen Folgendes über des Paulus Bekehrung:

Er ist zu dem Urteil gekommen, dass der Tod Christi der Tod Eines für Alle war, dass er in seinem Sterben die Stelle Aller vertrat, ja mit ihnen gleichsam eins geworden war, so dass sein Sterben als das Sterben aller von ihm Vertretenen galt. So sind mit ihm, dem einen, Alle gestorben. Daher gehört ihr Leben, das sie noch haben, nicht mehr ihnen selbst, sie dürfen nicht mehr für sich selbst handeln, reden oder rühmen (darauf zielt die Beweisführung V. 12 ff.), sondern sie leben für Den, der für sie gestorben und auferstanden ist. Mit diesen beiden Sätzen verband sich dem Apostel die Notwendigkeit, dass sein früheres, fleischliches Wissen von Christo hinfällig wurde; ein Erkennen Christi nach Fleischesart gab es für ihn nicht mehr, er hatte eine völlig neue Erkenntnis des Herrn erhalten. Mit dieser Erkenntnis war seinem Leben ein neues Ziel gesetzt: für den Gestorbenen und Auferstandenen zu leben; zugleich trat in seiner Entwickelung jenes „In-Christo-Sein“ in Wirksamkeit, wodurch er eine Neuschöpfung war. In seiner Erkenntnis von Christo wie in seinem Leben war das Alte vergangen, es war neu geworden.

Da der Gedankengang hier entschieden durch die Polemik wider die korinthischen Gegner bestimmt wird, so kann man

keine weiteren Folgerungen darüber ziehen, welches die Erkenntnis Christi nach dem Fleisch gewesen sei. Die Erkenntnis, die Paulus vor seiner Bekehrung besass, wird als gleichartig neben die seiner Widersacher in Korinth gestellt. Ihre Form und ihre Weise war dieselbe — nach dem Fleisch —; ihr Inhalt kann dabei verschieden gewesen sein. Aus dieser Stelle folgt nur, dass zwei Stücke nicht in ihr enthalten waren: der Tod Christi als ein Sterben für Alle und die Gewissheit, dass zugleich der Christen Leben einen neuen Inhalt und ein neues Ziel — Christum — gewonnen habe.

Diese beiden Stücke, die dem Paulus bei seiner Bekehrung gewiss wurden, werden im 18. und 19. Verse näher bestimmt. Beide gehen auf eine That Gottes zurück. Ist Christus für den Apostel gestorben, so hat Gott damit ihn durch Christum mit sich versöhnt, denn Gott hat ja in Christo die Welt mit sich versöhnt. Der Tod Christi an Stelle der Menschen ist die That der Versöhnung der Menschen mit Gott; darin besteht die neue Erkenntnis Christi, die man nach Vers 16 die geistliche nennen könnte. Daraus ergiebt sich dann, dass Gott den Menschen ihre Sünden nicht anrechnet; das ist die Folge aus dem objectiven Werk der Versöhnung.

Was sich aus dem Tode Christi für Alle, auch für den Apostel ergab, dass sie nämlich ihm, dem Gestorbenen und Auferstandenen, leben sollen, das hat für den Apostel eine besondere Gestalt angenommen. Gott hat ihm den Dienst der Versöhnung gegeben, Gott hat das Wort von der Versöhnung in ihn gelegt. „Für Christum leben" bedeutet bei Paulus: den Dienst der Versöhnung ausrichten, das Wort von der Versöhnung verkündigen. Die in Christo thatsächlich vollzogene Versöhnung der Menschen mit Gott soll er predigen, soll mit dieser Botschaft als Gesandter ausziehen und bitten: Lasst euch versöhnen mit Gott. Ist die Versöhnung nach Vers 15 und Vers 18 einmal geschehen, so kann dieses: „Lasset euch versöhnen mit Gott", von den Lesern nur die Annahme jener fertigen Versöhnung ver-

langen, die Jeder erhält, indem ihm Gott auf Grund jener That die Sünde vergiebt. Der Inhalt der Apostelbotschaft wird sich demnach mit den Worten des 2. Verses im nächsten Capitel decken: „Siehe, jetzt ist hochwillkommene Zeit, siehe, jetzt ist der Tag des Heils." Des Paulus Leben für Christum als Leben eines Apostels des Herrn hat nur jene beiden Ziele, die er im 12. Verse anführt „ϑεῷ und ὑμῖν", für Gott und für die Gemeinden, denen er als Apostel dienen soll.

Bei seiner Bekehrung ist hiernach dem Paulus dreierlei gewiss geworden:

1. Die Versöhnung durch den Tod Christi, der für Alle gestorben ist,

2. das Leben des Christen als ein Leben für den Gestorbenen und Auferstandenen,

3. sein Leben als ein Dienst der Versöhnung.

Die Bekehrung selbst stellt sich nach dieser Stelle dar als ein gänzlicher Umschwung, eine Neuschöpfung, da alles Alte verschwand und Neues an die Stelle trat.

Ebenso wie diese Stelle steht auch eine andere, Phil. 3, 4—12, in polemischem Zusammenhang. Auch dort führt deshalb der Apostel aus, dass fleischliche Vorzüge mit der Bekehrung für ihn wertlos geworden seien. Das Perfectum *ἥγημαι* in Vers 7 darf man mit um so grösserem Rechte auf seine Bekehrung beziehen, als es in Vers 8 mit *καὶ ἡγοῦμαι* bis zur Gegenwart weitergeführt wird. Da dieser und die folgenden Verse für die Gegenwart dasselbe aussagen sollen, was schon in dem *ἥγημαι* des 7. Verses liegt, so wird man Vers 7 nach dem Folgenden weiter ausführen dürfen. Doch ist dabei grosse Vorsicht geboten, weil in den Ausführungen der nächsten Verse auch ja Folgerungen enthalten sein können, die der Apostel aus dem gezogen hat, was den Inhalt seiner Bekehrung bildete. Vorsicht ist um so mehr nötig, als Paulus ja hier ebensowenig wie 2 Kor. 5 seine Bekehrung erzählen will, sondern sie nur im Laufe der Polemik berührt und Einzelnes daraus hervorhebt.

Zwei Dinge nennt er in Vers 5 und 6 als Vorzüge, deren er sich nach dem Fleisch rühmen konnte, die er hochhielt, ehe er Christ ward: seine reine Nationalität und seine tadellose Gesetzesgerechtigkeit als Pharisäer. Mit seiner Bekehrung hat sich seine Beurteilung dieser beiden Stücke gründlich geändert. Vorher hielt er sie für Gewinn, für Vorzüge, die einer sorgfältigen Aufführung einzeln wert waren (*κέρδη*, Plural); jetzt fallen sie für ihn unter den einen Gesichtspunkt: Schaden, Nachteil (*ζημίαν*, Singular). Sie treten nicht blos ganz zurück, so dass sie für ihn nicht vorhanden wären, wie er es von der fleischlichen Erkenntnis Christi 2 Kor. 5 sagte, sondern sie sind ihm ein wirklicher Schaden und Verlust. Da diese Beurteilung „um Christus willen“ erfolgt, so ist sie einmal darin begründet, dass er in Christus ein neues, besseres Gut als jene erkannt hat, und dass er erfahren hat, dass jene Güter ein Hindernis auf dem Wege zu diesem Christus sind, dass sie alle weggethan werden müssen.

Was hier von seiner Bekehrung im Verhältnis zu den fleischlichen Vorzügen des Pharisäers gesagt wird, das führen die folgenden Verse mit der steigernden Wendung *ἀλλὰ μενοῦνγε καὶ* für die Gegenwart aus. Was damals gegolten hat, gilt auch jetzt noch; ja es gilt nicht blos für jene zwei Stücke, sondern für alles (*πάντα, τὰ πάντα*). Will man die im vorigen Verse erwähnte Bekehrung durch diese Verse näher beleuchten, so kann man aus ihnen die fehlende Begründung entnehmen.

Gleichwie alles in dieser Welt, so hat Paulus auch jene zwei Dinge für Abfall geachtet, weil ihm in seiner Bekehrung klar wurde, dass es nur ein wertvolles Lebensziel gebe: Christum gewinnen und in ihm erfunden werden. Das ist aber unmöglich, wenn man die eigene Gesetzesgerechtigkeit festhält; dazu muss man die Gerechtigkeit besitzen, die im Glauben an Christum erlangt wird, die Gerechtigkeit, die aus Gott ist, weil er sie durch seinen Sohn hergestellt hat. Dieser Gerechtigkeit bedarf man, um in Christo erfunden zu

werden und sie schliesst eine Gesetzesgerechtigkeit aus eigener Kraft gänzlich aus; darum hat Paulus seine untadelige Gerechtigkeit als Pharisäer bei seiner Bekehrung für schädlich befunden, sie als ein Hindernis erkannt, das ihn abhielte, Christum zu gewinnen und in Christo erfunden zu werden. Aus dieser Erfahrung erklärt es sich auch, dass er seine reine Nationalität für Abfall ansah. Ist das Gesetz, um das sich seine religiöse Stellung als Pharisäer drehte, nicht mehr der richtige Heilsweg, so ist damit auch der nationale Vorzug Israels hinfällig, der ja gerade auf dem Gesetz beruhte.

Wurde in Vers 8 und 9 als Ziel und Grund der Nichtbeachtung aller Dinge jenes „in-Christo-erfunden-werden" genannt, so wird neben diesem im 10. Verse als Ziel angeführt: „ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, seinem Tode gleichgestaltet". In der neuen Erkenntnis Christi (Vers 8), die ihm in seiner Bekehrung aufging, haben also Auferstehung und Tod Christi eine wichtige Stellung gehabt. Der Apostel redet von einer Kraft der Auferstehung des Herrn. Das Leben des Christen soll also nicht blos ein Leben für den Auferstandenen sein, sondern es soll auch seine Kraft aus der Auferstehung des Herrn schöpfen; der Christ soll in der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen die Kraft eines neuen Lebens finden. Wenn also der 8. Vers die Erkenntnis Christi eine Erkenntnis Christi des Herrn nennt, so ist damit nicht zunächst das Ziel im Leben des Paulus angedeutet, dass Christus ihm Herr sei, sondern es weist darauf hin, dass Christus als sein Herr ihm die Kraft zum neuen Leben verleiht.

Die Gemeinschaft der Leiden Christi bezieht sich hier nicht auf die Gemeinschaft des Todes Christi, wie sie nach dem Römerbrief bei der Taufe eintritt, sondern ähnlich wie in Röm. 8, 17. 2 Kor. 1, 5—7; 4, 10 ff. auf eine Teilnahme an dem Leiden Christi durch Erdulden von Leiden in der Berufswirksamkeit als Apostel; sie bezeichnet also eine weitere Folge, die sich als Wirkung der Auferstehung darstellt.

Darum darf man von hieraus keine neuen Schlüsse auf die Bekehrung Pauli ziehen.

Durch seine Bekehrung hat Paulus nach dieser Stelle erkannt und erfasst:

1. ein neues Ziel seines Lebens: Christum gewinnen, in ihm erfunden werden und als Bedingung dazu

2. eine neue Gerechtigkeit aus Gott durch den Glauben, um derentwillen er seinen früheren Stolz, seine reine Nationalität und seine pharisäische Gesetzesgerechtigkeit für Abfall angesehen hat und noch ansieht,

3. eine Kraft zum neuen Leben, die in der Auferstehung des Herrn gegeben ist.

Auch über die Art seiner Bekehrung lässt sich aus dem 12. Verse etwas entnehmen. Das Jagen des Apostels nach dem Ziele, das ihm vorschwebt, der Auferstehung der Toten, geschieht „deshalb, weil er von Christo Jesu ergriffen worden ist“. Seine Bekehrung erscheint ihm also als ein „von-Christo-ergriffen-werden“; eine höhere Hand hat in sein Leben eingegriffen und den Umschwung seines ganzen Wesens zu Wege gebracht. Dieser gewaltsame, plötzliche Umschwung, der aus dem *καταληφθῆναι* hervorblickt, scheint auch in dem Satzbau des 8. Verses nachzuklingen. Die Aufzählung seiner jüdischen Vorzüge unterbricht Paulus schroff durch ihre Verwerfung, indem er ohne grammatische Verbindung das scharfe *ἅτινα ἦν μοι κέρδη κτλ.* bringt.

Dachte er sich nun diese That des Herrn, der ihn ergriff, durch irgend äussere Vermittelung geschehen, wie er ja auch den Glauben als ein Werk Gottes im Menschen bezeichnet und ihn doch durch die Predigt vermittelt sein lässt? Hierauf antwortet Gal. 1, 1. Dort lehnt er jede menschliche Vermittelung seines Apostelberufes ab; er ist durch Jesum Christum selbst berufen, und zwar, wie aus dem Zusatz zu *θεοῦ πατρὸς* hervorgeht, durch den Jesum Christum, den Gott von den Toten auferweckt hatte. Der Auferstandene hat ihn ohne irgend eines Menschen Vermittelung und Beihülfe berufen.

Er sagt in demselben Capitel (Vers 12), dass er sein Evangelium weder von Menschen erhalten habe noch von Menschen darin unterrichtet sei, sondern er habe es empfangen und gelernt „durch Offenbarung Jesu Christi". Da der Gegenstand dieser Offenbarung das Evangelium ist, so ist *Ἰοῦ χροῦ* wohl als Genetivus subjectivus zu nehmen: Jesus Christus hat ihm sein Evangelium enthüllt. Ob der Apostel hierbei an eine Reihe von Offenbarungen oder an eine einzelne denkt, lässt sich aus dem Wortlaut nicht ersehen. Da er aber Empfang des Evangeliums, Berufung zum Heidenapostel, Bekehrung nicht zu scheiden pflegt, so ist es abzulehnen, dass er hier an fortgesetzte Offenbarungen von seiner Bekehrung bis zum Beginn seines Apostolats gedacht haben sollte. Freilich konnte ihm sein Evangelium in der lehrhaften Ausbildung und Form, wie es seine Briefe darstellen, nicht in einer einmaligen Offenbarung mitgeteilt werden. Aber er pflegt sein Evangelium so sehr in einen Kernpunkt zusammenzufassen, den man nach 1 Kor. 1, 23 als *Χριστὸν ἐσταυρωμένον* oder nach 2 Kor. 5 als *Χρν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα καὶ ἐγερθέντα* bezeichnen kann, dass man unter Evangelium nicht die eigentliche christliche Heilslehre des Apostels zu verstehen hat.

Von einer Offenbarung bei des Paulus Berufung zum Heidenapostel ist auch in den Versen 15 und 16 die Rede, denn als Ziel dieser Offenbarung wird genannt, *ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτόν*. Damit ist zugleich entschieden, dass in dem Hauptverbum *εὐδόκησεν* von der Berufung geredet wird und nicht in dem Participialsatz mit *καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ*, der dem Hauptverbum vorangehend gedacht ist. Dieses „Rufen der Gnade Gottes" kann also nicht mit dem Vorgang der Bekehrung zusammenfallen, sondern nur die Gesammtheit göttlicher Führungen bezeichnen, die aus dem ewigen Ratschluss Gottes (*ἀφορίσας*) hervorgingen und in der Bekehrung ihren Abschluss fanden. Die Auslegung der Worte *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ* kann nur zwischen zwei Auffassungen des *ἐν ἐμοὶ* schwanken. Es kann den

Sinn haben, den am klarsten Hilgenfeld ausspricht (Galaterbrief 1852, S. 120): „Paulus sieht seinen christlichen und apostolischen Wandel einfach als eine Offenbarung Christi in seiner Person an. Schon der angegebene Zweck der Heidenbekehrung weist auf eine Beziehung dieser Offenbarung nach aussen hin. Warum sollte der Apostel nicht so, wie man die Worte zunächst verstehen muss, seine ganze apostolische Persönlichkeit als eine Darstellung und Offenbarung Christi für die Heiden angesehen haben? Spricht er doch 4, 19 von einer Gestaltung Christi in den Gläubigen?" Ob man bei dieser Auslegung „an mir" oder „in mir" übersetzt, ist nebensächlich. Die andere Auffassung nimmt das ἐν ἐμοὶ im strengen Sinne der Übersetzung: „in mir", in meinem Geiste, in meinem Bewusstsein. Da die Offenbarung den Grund zur Heidenpredigt des Apostels legen soll (ἵνα εὐ.), so ist jene erste Erklärung ausgeschlossen, man müsste denn schon die beim 12. Verse abgewiesene Erklärung festhalten wollen, dass an eine Reihe von Offenbarungen zu denken sei, die erst mit dem Beginn der Apostelthätigkeit ihren Abschluss gefunden hätten. Da dies unstatthaft ist, bleibt nur die Auslegung: „in mir, in meinem Geiste". Diese Auffassung schliesst natürlich nicht den Gedanken ein, dass sich Paulus den Vorgang seiner Bekehrung und Berufung als einen rein innerlichen gedacht habe; über die Art, wie Gott diese innere Offenbarung bewirkt habe, ist hier nichts gesagt. Was ihm bis dahin ein Geheimnis war, wurde ihm im Innern offenbar: der Sohn Gottes. Es stimmt dies mit 2 Kor. 5 und Phil. 3 überein: eine neue Erkenntnis Christi ist ihm in seiner Bekehrung zu teil geworden, oder, da praktische Erfahrung und theoretische Erkenntnis bei Paulus hier eng vereinigt sind, es ist ihm die Kraft des Auferstandenen klar geworden, oder Gott hat in ihm seinen Sohn offenbart.

Da der Zweck der Offenbarung war, den Paulus zum Verkündiger des Evangeliums unter den Heiden zu machen, so muss ihn in seiner Berufung auch die Besonderheit seines Evangeliums als des gesetzfreien, das auch den Heiden gilt,

entgegengetreten sein. Das ist dann die Kehrseite zu dem, was die Philipperstelle als Abschaffung des Gesetzes, als Nichtachtung seiner reinen Nationalität bezeichnete.

Aus der Bemerkung im 17. Verse: *ὑπέστρεψα εἰς Δ.* kann man dann noch den Ort der Bekehrung entnehmen, ohne jedoch entscheiden zu dürfen, ob sie in oder bei Damaskus stattfand.

Über die Art der Bekehrung geben uns mehrere Stellen der Korintherbriefe Genaueres. 1 Kor. 9, 1 schliesst sich an die Frage: „Bin ich nicht ein Apostel?“ zur Begründung die weitere Frage an: „*οὐχ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα;*“ hier muss ein Sehen des Auferstandenen gemeint sein, denn Paulus würde seine Stellung als Apostel nicht auf ein Sehen Christi zu dessen Lebenszeiten gründen, wo er noch zu den Feinden des Herrn gehörte. Dagegen könnte man zweifelhaft sein, ob ein Sehen Christi gemeint sei, das den Paulus zum Apostel machte, oder eins, das ihm als schon Berufenen zu teil wurde, ihn in seinem Apostelberuf bestätigte. Die beiden Sätze ständen im letzten Falle im Verhältnis einer Steigerung; zu der Frage: Bin ich nicht ein Apostel? brächte die zweite Frage einen höheren Gedanken hinzu: Habe ich nicht auch ausserdem unsern Herrn Jesum gesehen? Will man sich für eine der beiden Möglichkeiten entscheiden — was der Text nicht unbedingt verlangt, so ist es wahrscheinlicher, dass an ein Sehen Christi bei der Berufung gedacht, da auch Gal. 1, 1 die Berufung unmittelbar auf Christum selbst zurückgeführt wird.

An dieselbe Erscheinung wie hier denkt Paulus auch wohl 1 Kor. 15, 8. Er führt hier die ihm zu teil gewordene Erscheinung als die letzte einer ganzen Reihe an, die die Auferstehung des Herrn beweisen. Die gleich folgenden Ausführungen über seine Apostelstellung weisen darauf hin, dass er an die Christuserscheinung denkt, die ihn zum Apostel machte.

Einen weiteren Blick in den Vorgang der Bekehrung lässt uns die Stelle 2 Kor. 4, 6 thun. Der Apostel hat im

vorhergehenden Verse betont, dass er nicht, wie ihm vorgeworfen war, sich selbst predige, sondern Christum Jesum als Herrn. Um die Undenkbarkeit jenes Vorwurfs zu beweisen, erinnert er seine Leser an die Art seiner Bekehrung. Die Darstellung dieses Verses greift zurück auf die Ausdeutung der Decke auf dem Antlitz Mosis im vorigen Capitel. Die Decke, die nach 3, 14. 15 über den Herzen der Juden liegt, so dass sie den alten Bund nicht in seiner Vergänglichkeit erkennen, sie hat auch auf dem Herzen des Paulus gelegen, bis Gott, der da gesprochen hat: „Aus Finsternis leuchte Licht" auch in seinem Herzen Licht leuchten liess. Diese innere Erleuchtung stimmt mit dem Berichte des Galaterbriefes, dass Gott seinen Sohn in ihm offenbart habe. Sie bezieht sich auf denselben Vorgang, von dem 2 Kor. 5, 15 ff. und Phil. 3 reden.

Unsere Stelle giebt uns aber auch näheren Aufschluss über den äusseren Vorgang, der diese innere Erleuchtung hervorgerufen hat. Der Zweck der inneren Erleuchtung war, dass Paulus das ihm geoffenbarte Licht weiter leuchten lasse (*προς φωτισμον*), denn was als Inhalt dieser weiteren Thätigkeit genannt wird, muss dasselbe sein, was Gott in seinem Herzen leuchten liess, das ist: die Erkenntnis der sich auf dem Antlitz Christi abspiegelnden Glorie Gottes. Dasselbe nannte er im 4. Verse das Evangelium der Glorie Christi, der das Abbild Gottes ist. Der Zusatz *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*, der sinngemäss nur zu *δόξης θεοῦ* gezogen werden kann, macht die Annahme unmöglich, dass die Berufung hier rein als innere Erleuchtung gefasst sei. Dann erinnert dieses Erscheinen der Glorie Gottes auf dem Antlitz Christi deutlich an die Stellen des 1. Korintherbriefes, wo Paulus davon redet, dass er den Herrn gesehen habe; das Sehen des auferstandenen Herrn bestimmt sich hiernach näher als ein Sehen Christi mit der Glorie Gottes auf seinem Antlitz, die auch die Glorie Christi genannt wird. Was diese Aussage bedeuten will, lässt sich erst dann genauer darlegen, wenn wir die Frage beantworten, wie sich Paulus den auferstandenen Herrn gedacht habe.

Er beschreibt uns weder die Auferstehung noch den Auferstandenen irgendwo in seinen Schriften; aber er vergleicht Christi Auferstehung so oft mit unserer Auferstehung, ja stellt sie nur als den Anfang der allgemeinen Auferstehung hin (1 Kor. 15, 23. Röm. 8, 29), dass wir von dem, was er über die Auferstehung der Christen sagt, ziemlich sichere Rückschlüsse auf Christi Auferstehung machen dürfen. Dies ist um so mehr berechtigt, da Paulus ausdrücklich als Ziel unserer Auferstehung hinstellt, dass wir dem Leibe der Glorie Christi gleichgestaltet werden (Phil. 3, 21; ähnlich Röm. 8, 29. 1 Kor. 15, 49. 2 Kor. 3, 18).

Die Christen werden durch die Auferstehung statt des irdischen Leibes, der aus *σάρξ* bestand, einen himmlischen Leib erhalten. Der Leib wird derselbe bleiben, aber der Stoff, aus dem er hier auf Erden bestand, die *σάρξ*, kann das Reich Gottes nicht ererben. Sie wird daher entweder nach dem Bilde vom Samenkorn (1 Kor. 15, 35 f.) verwesen oder sie wird verwandelt, von dem Neuen verschlungen und verzehrt werden (1 Kor. 15, 51. 2 Kor. 5, 4). Der neue Leib ist nach 1 Kor. 15, 44 ein *σῶμα πνευματικόν*, was nach der Parallele mit *σῶμα ψυχικὸν* nur übersetzt werden kann: ein Leib, der seiner Natur nach dem Geiste entspricht. Da der ganzen Ausführung hier der Gedanke zugrunde liegt, dass auch der neue Leib aus einem Stoffe bestehen wird, zwar nicht aus irdischem, sondern aus himmlischem Stoff, so wird man den Ausdruck *σῶμα πνευματικὸν* auch weiter übersetzen dürfen: ein Leib, der aus einem dem Geiste entsprechenden Stoffe gebildet ist, ein Geistesleib aus himmlischem Stoffe. Man darf voraussetzen, dass sich Paulus diesen himmlischen Stoff nach jüdischer Anschauung als einen Lichtstoff vorgestellt habe (Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes S. 50 f., 107 f. Weber, Altsynagogale Theologie S. 160 f.). Da die Leiber der Auferstandenen dem Leibe der Glorie Christi gleich sein werden (Phil 3, 21), so folgt, dass die Leiber der Christen und der Leib Christi nach der Auferstehung bei Paulus aus himmlischem Licht-

stoffe bestehen, einem Stoffe, der wahrscheinlich mit Glorie, *δόξα* von ihm bezeichnet wird. Von der *σάρξ*, die Christus auf Erden getragen hatte, dachte Paulus möglicherweise, dass sie der Verwesung anheimgefallen sei, wahrscheinlicher jedoch nach der eben erwähnten anderen Gedankenreihe, dass sie von dem Neuen verschlungen, gleichsam aufgezehrt worden sei. Die paulinische Anschauung von Christi Auferstehung ist also von Biedermann in seiner Dogmatik (2. Aufl. 2, 98. 99) treffend so wiedergegeben:

„Die Auferstehung Christi bestand — genau gefasst — nicht darin, dass er, seinen irdischen Leib im Grabe zurücklassend, in einem anderen, pneumatischen, überirdisch-sinnlichen Leibe nun im Himmel ist, sondern mit dem zu seinem Ich gehörenden Leibe, der mit seiner Wiederbelebung durch das *πνεῦμα ζωοποιοῦν θεοῦ* nur aus der fleischlich-irdischen, sarkischen in die überirdische Beschaffenheit (*σχῆμα*, *μορφή*) umgewandelt worden, ist er aus dem Grabe hervorgegangen und in den Himmel erhoben. Es ist nicht ein Übergang in einen anderen Leib, sondern eine Metamorphose desselben Leibes aus dem *σχῆμα τῆς φθορᾶς*, *τῆς ἀσθενείας* u. s. w., kurz aus der Fleischlichkeit in das *σχῆμα τῆς ἀθανασίας*, *τῆς ἀφθαρσίας*, kurz *τῆς δόξης*, eine Umwandlung aus einem *σῶμα σαρκικὸν* in ein *σῶμα πνευματικόν*. Dass Paulus sich diese Umwandlung in voller Schärfe gedacht und nicht etwa sich den Leib Christi als einen combinirten, irdisch-himmlischen gedacht habe, dafür ist die entschiedene Gegenüberstellung 1 Kor. 15, 39—49 ein durchschlagender Beweis.

Wenn also Paulus einmal sagt, er habe den Herrn gesehen, ein ander Mal, er habe die Glorie Gottes im Antlitz Christi gesehen, so besagen beide Ausdrücke dasselbe; er hat den auferstandenen Jesus in seinem himmlischen Leibe, in seiner Lichtgestalt gesehen.

Damit sind alle Stellen erledigt, in denen Paulus ausdrücklich seine Bekehrung erwähnt, denn 2 Kor. 2, 14 wird nicht so ausgelegt werden dürfen, dass man es mit der Be-

rufung des Apostels in Verbindung bringen könnte. Ehe wir das Ergebnis zusammenfassen, sind noch zwei Fragen zu erledigen; einmal: wie ist das, was der Apostel als inneren Vorgang (Erleuchtung, Umwandelung) bei seiner Berufung und Bekehrung berichtet, mit der äusseren Erscheinung zu verbinden? und zum andern: Was lässt sich aus ähnlichen Aussagen Pauli über die Art jener Erscheinung ermitteln?

Klöpper in seinem Commentar zum 2. Korintherbriefe (2 Kor. 4, 6) meint, die äussere Erscheinung sei erst der Abschluss, die Krönung der inneren Offenbarung gewesen. Paulus selbst sagt nichts über das Verhältnis beider. Es spricht aber nichts bei ihm für die Annahme Klöpper's; der Ausdruck *καταληφθῆναι ὑπὸ Χρ. Ι.* legt es vielmehr nahe, dass nach Pauli Erfahrung die innere Offenbarung der äusseren Erscheinung nachfolgte, so dass in ihr ihm Wert und Bedeutung der Erscheinung klar wurde. Soll man sich dann beides als selbstständige Vorgänge denken oder hat die äussere Erscheinung die Offenbarung bewirkt? Wir können diese Frage nur mit einiger Wahrscheinlichkeit entscheiden.

In dem Ausdruck *ἀποκάλυψις κυρίου* (Gal. 1, 12) fasse ich den Genetiv als Gen. subj., während sonst *ἀποκάλυψις* mit dem Gen. obj. verbunden wird, auch wo *κυρίου* dabei steht. Nur 2 Kor. 12, 1 wird es ebenso wie Gal. 1, 12 mit dem Gen. subj. *κυρίου* gebraucht. Dort ist von *ὀπτασίαι* verbunden mit *ἀποκαλύψεις* die Rede, ganz wie Paulus bei seiner Bekehrung Erscheinung und Offenbarung miteinander verbindet. Dass die Ausdrücke zwei eng miteinander zusammenhängende Vorgänge bezeichnen, geben die Ausleger fast alle zu, ebenso dass der Genitiv *κυρίου* auf beide zu beziehen ist. Der Sinn ist dann: Ereignisse, in denen Christus dem Apostel Erscheinungen und Enthüllungen zu teil werden liess. Es handelt sich also um Erscheinungen, mit denen Enthüllungen verbunden waren. Da die folgenden Verse ein Beispiel derart anführen, dieses aber in Vers 7 unter die einfache Bezeichnung *ἀποκάλυψις* gefasst wird, so scheint die Offenbarung als das Ziel, die Erscheinung als das Mittel

dazu gedacht zu sein. Doch muss man sich hüten, daraus etwa den Begriff einer „Offenbarungsvision" ableiten zu wollen, der etwas in die Worte hineinträgt, was in ihnen nicht liegt, denn ὀπτασία steht im N. T. stets (Luc. 1, 22; 24, 23. Apgsch. 26, 19) und bei der Septuaginta mehrmals von wirklichen Erscheinungen himmlischer Wesen. Sirach 43, 2 wird es sogar vom Aufgange der Sonne gebraucht. Es schliesst demnach die Überzeugung von der Wirklichkeit des Erscheinenden keineswegs aus. Beachten wir dies, so sind wir wohl berechtigt, auch Pauli Bekehrung als ὀπτασία καὶ ἀποκάλυψις zu bezeichnen und anzunehmen, dass die Erscheinung des Herrn das Mittel war, das jene innere Enthüllung (Gal. 1, 12) mitteilte.

Da die einzige ὀπτασία καὶ ἀποκάλυψις, von der Paulus (2 Kor. 12, 2 ff.) Ausführlicheres berichtet, als Ekstase beschrieben wird, so darf man daraus freilich nicht mit Bestimmtheit folgern, dass seine Bekehrung eine solche gewesen sei, aber die Möglichkeit bleibt doch bestehen, dass sie unter ähnlichen Formen vor sich gegangen sei. Die Überzeugung, dass der auferstandene Herr ihm wirklich erschienen sei, musste auch dann vorhanden sein, da er sicher die drei Himmel und das Paradies darüber (2 Kor. 12) wirklich gesehen zu haben überzeugt war, obwohl er sie in der Ekstase gesehen.

Nach allem, was uns Paulus selbst berichtet, werden wir folgendes Bild von seiner Bekehrung entwerfen können:

Zu Damaskus erschien ihm der auferstandene Christus in himmlischer Glorie. Wie bei späteren Christuserscheinungen hat der Herr auch hier wohl mit ihm geredet. Erscheinung und Rede des Herrn ergriffen ihn mit Macht, so dass ein völliger Umschwung in seinem Denken und Leben eintrat; das Alte verlor seinen Wert für ihn und Neues trat an die Stelle. Christus selbst enthüllte ihm sein Evangelium und berief ihn zum Heidenapostel (Gal. 1, 1). Der Mittelpunkt und Kern dieser Offenbarung war die Erkenntnis des Sohnes Gottes, im besonderen die Heilsbedeutung seines

Todes und seiner Auferstehung. Paulus erkannte den Tod Christi als den Sühntod, den er für Alle zu ihrer Versöhnung gestorben war, damit Alle im Glauben an ihn Gottes Gerechtigkeit fänden. Dadurch war des Gesetzes Bedeutung für ihn verschwunden; nach dem Schluss, den er selbst Gal. 2, 21 zieht (*εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν*), war mit dem Kreuzestode des Messias das Ende des Gesetzes gekommen. Zugleich erfuhr er die Kraft der Auferstehung des Herrn als die Kraft eines neuen Lebens in Christo. Dadurch gewann sein Leben eine neue Aufgabe: zu leben für Den, der für ihn gestorben und auferstanden war; sein Thun und Lassen erhielt ein neues Ziel: Christum erkennen und in ihm erfunden werden.

Was er an sich erfahren hatte, hatte er nur erfahren, um es Anderen mitzuteilen. Sein Leben war dem Dienste der Versöhnung geweiht worden, er selbst war jetzt ein Botschafter Christi. War aber vor dem Kreuzestode des Herrn der Wert des Gesetzes hinfällig geworden, so war auch der Vorzug der Juden vor den Heiden vernichtet. Für beide gab es nur eine Gerechtigkeit durch Christium und nur eine Lebensaufgabe: in der Kraft des Auferstandenen für ihn zu leben. Wurde Paulus zur Verkündigung des Evangeliums berufen, so musste dies einen Hauptpunkt seiner Predigt bilden, er musste ein Heidenapostel werden.

Hieraus ergiebt sich auch die Bedeutung dieser Bekehrung für die Berufsthätigkeit des Apostels. Sie war ihm der Grund seines Lehrens und Wirkens. Seine ganze Lehre erwächst aus dem, was ihm da gewiss geworden war, aus der Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Christi. Wie viele Linien auch in dem, was uns von dem Lehrganzen Pauli in seinen Briefen erhalten ist, von einander unterschieden, ja getrennt hervortreten mögen, sie alle laufen in dem einen Punkte zusammen: Tod und Auferstehung Christi. Dieses gewaltige Leben voll unermüdlicher Arbeit für den Herrn und seine Gemeinden unter den Heiden, dieses Leben voll mächtiger Glaubenszuversicht trotz aller Leiden und

Kämpfe, voll stolzen Amtsbewusstseins bei aller Anfeindung und Verachtung, er schöpft seine Kraft aus der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen, der ihn berufen. Was den Apostel hält und trägt, ist die Erfahrung, die er bei seiner Bekehrung gemacht hat: Christus, das Ziel seines Lebens, Christus die Kraft seiner Arbeit. Christus ist für ihn alles und ist alles in ihm.

Wie verhält sich dieses Bild der paulinischen Briefe zu den Berichten der Apostelgeschichte? An drei verschiedenen Stellen wird uns die Bekehrung Pauli beschrieben, Cap. 9, 22. 26. Diese Berichte weichen in vielen Punkten von einander ab, so dass sich nur schwer ein einheitliches Bild des Vorganges daraus gewinnen lässt. Doch diese Unterschiede treten für unsere Untersuchung zurück hinter den auffallenden Gegensatz, in den sich die Apostelgeschichte zu einem ausdrücklichen Worte des Apostels stellt. Nach der eingehenden Prüfung der Priorität der drei Berichte, die Prof. Hilgenfeld 1895 in dieser Zeitschrift vorgenommen hat, wird man kaum noch den Bericht Apg. 26 für den ältesten halten können. Aber auch wenn man dies thun wollte, so bleibt doch die grosse Rolle bestehen, die die Apostelgeschichte dem Ananias bei der Berufung des Paulus zuweist. Pauli Aufgabe als Heidenapostel wird ihm nach Apg. 9 und 22 gerade durch Ananias mitgeteilt. Dies widerspricht den Worten des Apostels (Gal. 1, 1), wonach er weder von Menschen, noch durch Menschen, sondern durch Christum selbst berufen worden ist. Die besondere Hervorhebung und Betonung des *οὐδὲ δι' ἀνθρώπου* lässt sich mit der Berufung durch Ananias, wie sie die Apostelgeschichte berichtet, nicht vereinigen.

Man muss also annehmen, dass bis zu den Berichten der Apostelgeschichte die Darstellung von Pauli Berufung durch mehrfache Umbildungen, Erweiterungen u. dergl. verändert worden ist. Dadurch verlieren jene Berichte gerade in den Punkten ihren Wert, wo sie eine erwünschte Ergänzung zu den Briefen bieten könnten: in den anschaulichen

Einzelzügen, die den Vorgang näher bestimmen und ausmalen. Abgesehen davon finden sich auch gerade in ihnen die mannigfachsten Verschiedenheiten und Widersprüche. Immerhin könnten sie dem, was wir aus den paulinischen Briefen nicht unmittelbar erfahren, sondern nur erschliessen, eine erhöhte Wahrscheinlichkeit verleihen, wenn alle drei Berichte darin dieselbe Ansicht vertreten, die dann eben einen richtigen Zug des Ereignisses bewahrt hätte.

Nach 2 Kor. 4, 6 liess sich vermuten, dass Paulus den Herrn in seiner Glorie (in einem himmlischen Lichtleibe) gesehen habe, die Apostelgeschichte bestätigt dies insofern, als allen Berichten gemeinsam ist, dass ein Licht vom Himmel den Apostel umstrahlte, und dass er in diesem Lichte den Herrn erkannte.

Die Briefe hatten es zweifelhaft gelassen, ob die Berufung in einer Ekstase stattgefunden habe. Wie stellt sich die Apostelgeschichte dazu? Cap. 22, 17 f. wird von einer Erscheinung in Jerusalem berichtet, bei der der Herr die durch Ananias geschehene Berufung bestätigt: *Ἐγενέτο γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει καὶ ἴδον αὐτὸν λέγοντα.* Da von dieser Berufungsekstase gerade das berichtet wird, worauf Paulus so viel Wert legt, dass der Herr selbst ihn berufen habe, so liegt die Vermutung nahe, dass hier ein ursprünglicher Zug bewahrt sei. Jedenfalls spricht keine der vielen Einzelheiten der Apostelgeschichte gegen die Annahme einer Vision. Dass der Vorgang auf Paulus beschränkt blieb, tritt ziemlich deutlich hervor. Die Begleiter haben das eine Mal etwas gehört, das andere Mal nicht; das eine Mal haben sie etwas gesehen, das andere Mal nicht. Da sich aus solchen Widersprüchen kein Bild machen lässt, so bleibt nur übrig, dass die Überlieferung die Wirkung auf die Begleiter ausschmückend hinzugefügt habe. Zum Wesen der Ekstase gehört nach 2 Kor. 12, 3, dass der Leib ohne Gefühl und Bewusstsein daliegt, so dass die Seele nicht weiss, ob sie mit ihm verbunden bleibt oder nicht. Die Apostelgeschichte berichtet einhellig, dass Saul geblendet zu Boden stürzte

(9, 4; 22, 7; 26, 14). Bethge macht darauf aufmerksam (Die paulinischen Reden der Apostelgeschichte. 1887), dass Paulus auch nach den Berichten der Apostelgeschichte von dem Augenblicke des Niederfallens an nicht mehr mit dem äusseren Auge sieht. Dass seine Augen während der Erscheinung geschlossen waren, geht aus 9, 8 hervor. Sollte die Aussage 1 Kor. 9, 1 ein Sehen mit dem leiblichen Auge bezeichnen, so könnte damit nicht die Damaskuserscheinung der Apostelgeschichte gemeint sein, denn dort hat das leibliche Auge nur eine Blendung durch ein gewaltiges Licht erfahren, während dabei das Sehen des Herrn nur ein inneres gewesen sein kann. Allein man wird überhaupt kein klares Bild davon gewinnen können, wie die Berichte der Apostelgeschichte sich den Vorgang gedacht haben. Der künstliche Erklärungsversuch, der gleich zu erwähnen ist, giebt einen Beweis für diese Ansicht. Immerhin darf man sagen, dass die Berichte der Apostelgeschichte einer Berufungsekstase nicht widersprechen, vielfach vielmehr sie nahe legen. Eins muss man dabei festhalten, dass Paulus in der Ekstase die Wesen der himmlischen Welt von aussen an sich herantreten sieht und eine äussere Erscheinung Christi kennt, die nur dem inneren Auge sichtbar wird. Auch wenn er seine Berufung in der Ekstase empfing, musste er überzeugt sein, dass wirklich Christus in seinem himmlischen Leibe ihm erschienen sei.

II.

Bisher habe ich mich darauf beschränkt, die Bekehrung Pauli so zu schildern, wie sie ihm selbst im Herzen und in der Erinnerung lebte; mit der Frage nach dem geschichtlichen Hergange wird die weitere Untersuchung nötig, ob jene Anschauung Pauli wirklich dem thatsächlichen Ereignis entspreche, das seiner Bekehrung zugrunde liege und ob es möglich sei, dies Ereignis rein und von der Anschauung jener Zeit getrennt zu erkennen, wie es wirklich vor sich gegangen ist.

Ein doppeltes Interesse ist es, das auch den paulinischen Berichten gegenüber eine solche Untersuchung fordert. Einerseits erhebt das wissenschaftliche Erkennen gegen die Vorstellung Einspruch, dass die Entwickelung der Welt durch ein äusseres Eingreifen einer nicht weltlichen, allen irdischen Gesetzen enthobenen Ursache in die physischen Vorgänge geändert sei, dass mit anderen Worten die Erscheinung Christi bei Pauli Bekehrung schlechthin wunderbar und durch keine irdischen Ursachen vermittelt sei. Andererseits wendet sich das religiöse Erkennen gegen die Meinung, dass Gott durch äussere, mechanische Mittel, wie es jene Erscheinung nach gewöhnlicher Ansicht wäre, in den Weltlauf eingreife, dass er, der die ganze Welt leitet und regiert, daneben noch als einzelne Ursache neben anderen wirksam werde, und dass er, der doch ein Geist ist, hier als Körper in irdischen, räumlichen Verhältnissen thätig sei. So entsteht die Frage, ob sich nach den vorhandenen Berichten eine geschichtliche Erkenntnis der Bekehrung Pauli gewinnen lässt, die seiner Ansicht entspräche und jene Einwürfe überwände.

Selbst ein apologetischer Forscher wie Bethge erkennt, dass man die Erscheinung Christi als leiblich, physisch und das Schauen und Hören des Paulus als natürliche Vorgänge nicht festhalten könne. Er kommt besonders durch die Berichte der Apostelgeschichte zu diesem Ergebnis und sucht dann einen Mittelweg zwischen der alten Auffassung und der von Holsten, die gleich zu besprechen ist. Er giebt seine pneumasomatische Anschauung in folgender Form: dem entschiedenen Feinde Christi erscheint die Lichtherrlichkeit des erhöhten, die auch von den Begleitern wahrgenommen wird, und zwar nach physischen Gesetzen. Weiter aber werden sie von dem Vorgange nicht berührt. Auf Augen und Ohren Pauli aber geht von dem erhöhten Christus (Phil. 3, 21) eine Einwirkung aus, kraft deren er mit diesen Organen den im Himmel thronenden Christus wahrnimmt. Augen und Ohren anticipiren die Fähigkeit der zukünftigen Verklärung in einen geistlichen Leib und sind so aufgethan

für die jenseitige Gotteswelt, dass Paulus an einem wirklichen Vorgange in ihr teilnehmen kann. — Trotz der ins Kleinste gehenden exegetischen Untersuchungen Bethge's glaube ich nicht, dass sich diese Erklärung mit der Apostelgeschichte vereinigen lässt. Aber dies und das Gekünstelte des ganzen Aufbaues sind hier Nebensache; auch abgesehen davon sprechen die schon erwähnten Schwierigkeiten ebenso gegen Bethge wie gegen die Erzählung der Schrift. Auch bei ihm bleibt es bei dem Eingreifen einer schlechthin unvermittelten und unerklärlichen Macht in den Naturverlauf, auch bei ihm finden wir das Wirken Gottes als einer einzelnen Ursache neben anderen, auch bei ihm besteht die mechanische, äusserliche Thätigkeit Gottes.

Den Anspruch, allen Forderungen des wissenschaftlichen und religiösen Erkennens gerecht zu werden, erhebt der eben erwähnte Erklärungsversuch, den besonders Holsten durchgeführt und nach ihm Pfleiderer ausführlich dargestellt hat, die Visionshypothese. Für ihre Beurteilung ist Folgendes entscheidend:

Das Wort Vision ist dabei in einem bestimmten, engeren Sinne angewandt. Das in der Vision Geschaute gehört nicht der äusseren, sinnlichen Wirklichkeit an. Der Reiz, der beim gewöhnlichen Sehen von aussen auf den Sehnerv ausgeübt wird, kommt bei einer Vision von innen und bewirkt so in dem gewöhnlichen Sehfelde des Auges das Erscheinen eines Bildes, das in allen Stücken einem von aussen Hervorgerufenen gleicht. Das Eigentümliche des Vorganges ist, dass der Visionär sich nicht bewusst wird, dies Bild selbst hervorgerufen zu haben. Die Entstehung der Vision wurzelt im Innern des Menschen; aber der „volle Licht- und Farbenschein des geschauten Bildes, der, gegründet in einem besonderen Reizzustande der Empfindungsnerven, vom Willen des Schauenden unabhängig ist und durch die sich selbst bestimmende Phantasie nicht hervorgerufen werden kann, dieser gerade in Verbindung mit dem Schein der Objectivität des Geschauten ist es, der dem Visionär, welcher die psycho-

logische Genesis der Vision nicht erkennt, notwendig die Überzeugung schafft, dass ein anderer als sein eigener Geist, dass ein transcendenter Wille die Vision für ihn hervorgerufen habe“ (Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. 1868. S. 81). Demnach musste Paulus auch nach einer Vision fest überzeugt sein, dass er den Herrn wirklich gesehen habe. Gerade diese Überzeugung bildet einen wesentlichen Zug der Vision. Man kann also aus Pauli Worten keine Schlüsse gegen die Visionshypothese ziehen. Die weitere Frage, ob dann nicht Pauli Christentum auf einer Selbsttäuschung beruhe, soll zuletzt erörtert werden.

Zunächst fragt es sich, ob Paulus nach Körper und Geist zu einer solchen Vision beanlagt war, da sie doch nicht bei jedem Menschen denkbar ist? Dies muss unbedingt bejaht werden, denn Paulus selbst berichtet, dass er eine ekstatische Vision gehabt habe, die der Darstellung Holsten's entspricht (2 Kor. 12, 2 ff.). Man braucht diese Thatsache nicht einmal noch dadurch zu stützen, dass man die Folgen jener Vision auf epileptische Leiden zurückführt, obwohl diese Annahme sehr wahrscheinlich ist. Solche Leiden würden sich mit dem übrigen Lebensbilde des Apostels sehr wohl vereinigen lassen. Er würde dadurch keineswegs zu einem nervenschwachen Epilepticus; solche Leiden finden sich bis zu gewissem Grade mit grosser geistiger und körperlicher Leistungsfähigkeit verbunden.

Viel wichtiger ist ein anderer Punkt der Visionshypothese. Es kann nur da zu einer Vision kommen, wo die Elemente des Visionsbildes vorher im Geiste des Visionärs vorhanden sind. Die visionäre Phantasie ist eine reproductive Thätigkeit; geschaut wird nur, was schon als Vorstellung oder Bild der freien Phantasie im Bewusstsein des Visionärs gelebt hat. Was die Vision zu diesen im Menschen vorhandenen Elementen hinzuthut, ist nur die Sinnlichkeit der Objectivität (Holsten S. 81/82). Daraus erwächst den Vertretern der Visionshypothese die Verpflichtung, im Leben des Paulus vor seiner Bekehrung die Gedanken und Er-

fahrungen nachzuweisen, die ihn zur Vision führten. Holsten hat diese Aufgabe in ihrem vollen Umfange angefasst, Beyschlag ist seinen Ausführungen fast in allen Punkten entgegengetreten. Ohne auf den ganzen Streit einzugehen, hebe ich nur das hervor, was mir wirklich nachweisbar erscheint.

Um welchen Punkt dreht sich der Gegensatz des Saulus gegen die christliche Gemeinde? Von hier aus müssen sich die Ideen entwickelt haben, die zur Vision führten. Er selbst berichtet uns aus seiner vorchristlichen Zeit, dass er ein Eiferer um das Gesetz und um die väterlichen Überlieferungen gewesen sei, dass er sich mit seiner reinen jüdischen Abstammung und seiner tadellosen Gesetzesgerechtigkeit gebrüstet habe. Dies hebt er aber nicht als Gegensatz zur christlichen Gemeinde hervor, sondern als Gegensatz gegen das, was er später geworden ist. Gewiss hat er auch hierin den Jüngern Christi als Pharisäer gegenübergestanden; dass es aber die Hauptsache gewesen sei, lässt sich nicht nachweisen. Diese wird man vielmehr da zu suchen haben, wo in Paulus selbst der Umschwung einsetzte, und das war die Frage nach Tod und Auferstehung Christi. Nicht dass sie durch ihre Predigt einer neuen Gerechtigkeit das Gesetz verletzt hätten, nicht das machte den Saulus zu einem wilden Verfolger der Gemeinde. Am Gesetz hielten auch die ersten Christen fest; ihre Forderung einer besseren Reue und Busse konnte den Pharisäer wohl zu ihrem Feinde, aber nicht zu ihrem Bekämpfer auf Leben und Tod machen. Aber dass sie als gesetzestreue Männer zugleich die Jünger jenes Gekreuzigten sein wollten, das musste ihn zu grimmigem Hasse reizen. Ihm war der Gekreuzigte nach dem Worte des Gesetzes ein Verfluchter; ihn als Auferstandenen verkündigen, war ein Bruch des Gesetzes. War die Botschaft der Jünger wahr, so schien das Gesetz zerbrochen, und das ganze Thun der Obersten und Führer des Volkes war ein Kampf gegen den Gottgesandten. Aus diesem Gegensatz musste sich ein Kampf entspinnen, wie ihn Saulus gegen die Gemeinde führte.

In diesem Kampfe muss, wie auch der Apologet Steude zugiebt, die Ruhe und Freudigkeit der verfolgten Christen, das stete Wachstum der Christengemeinde und die siegesgewisse Überzeugung von der Auferstehung Christi einen mächtigen Eindruck auf den ernsten Gegner gemacht haben. Gerade je mehr er sich sträubte, dem zu folgen, was ihm als selbstgewisser Glaube gegenübertrat, desto grösser seine Erregtheit, desto schwerer der Kampf zwischen Glaube und Zweifel, zwischen Neuem und Altem in seinem Innern. (So auch Steude, Studien und Kritiken. 1887. S. 261.) Dieser innere Kampf musste sich um dieselbe Thatsache drehen, die den Streit gegen die Christen hervorgerufen hatte, um Kreuz und Auferstehung. Solche innere Unruhe aber war die rechte Vorbereitung zu einer Vision, die zu ihrer Entstehung ein tief aufgeregtes, von noch unversöhnten Widersprüchen zerrissenes Gemütsleben fordert; die Vision verlangt eben nicht die abgespannte Ruhe, sondern die angespannteste Unruhe des Gemüts (Holsten S. 233 f.).

Auch Linien, die auf das Neue hinführten, das durch die Bekehrung in ihm entstand, können im Leben des Saulus nicht gefehlt haben. Er selbst erwähnt jenen Zwiespalt zwischen dem gerechten Gesetz und seiner mangelhaften Erfüllung des Gesetzes (Röm. 7, 7 ff.). Was bei ihm selbst der Fall war, das sah er in gröberer Weise bei der grossen Menge seiner Volksgenossen. Forderte aber das Kommen des Messias, auf das auch er sehnlich wartete, ein gerechtes Volk (vgl. Apg. 3, 17—26), so lag ihm nach einer schon im Alten Testament auftauchenden und später weitergebildeten Anschauung der Gedanke nahe, dass die Leiden des Gerechten stellvertretende Kraft besässen. Diese Ansicht, die für seine Lehre von so grosser Bedeutung wurde, war ihm aus der jüdischen Theologie jener Zeit bekannt.

War freilich ferner der gekreuzigte Messias seinem jüdischen Bewusstsein ein unüberwindlicher Anstoss, so passte der auferstandene und erhöhte Herr um so besser zu dem apokalyptischen Messiasideal seiner Tage. Die Daniel-

apokalypse giebt das Bild des himmlischen, vom Lichtglanz umstrahlten Menschensohnes.

Diese Züge liessen sich vielleicht noch um einige vermehren. Sie nötigen aber so schon zu dem Eingeständnis, dass die Entstehung der Vision auf diesem Wege denkbar sei. Freilich die Möglichkeit bleibt daneben offen, dass die alten Elemente im Bewusstsein des Paulus hätten die Oberhand behalten können; dann würde er die Vision für eine Vorspiegelung der Dämonen oder für einen *ἄγγελος σατανᾶ* gehalten haben. Pfleiderer gesteht deshalb ein, „dass die wissenschaftliche Forschung es hierbei nie zu einem exacten Wissen, sondern nur zu Hypothesen bringen könne". Abgesehen von dem ungenügenden geschichtlichen Quellenstoffe, wie er uns vorliegt, bleibt zu erwägen, dass sich eine religiöse Erfahrung so tiefgreifender Art nie bis in ihre feinsten Anfänge verfolgen lässt, auch wenn reichlich Material da ist. Das Innerste des religiösen Lebens bleibt ein Geheimnis und lässt sich nicht in eine scharfe, wissenschaftliche Formel pressen. Erinnert man sich dieser Schranken der Forschung, so wird man zugeben, dass die Visionshypothese mit den gegebenen Mitteln sehr viel leistet, dass sie aber notwendig eine unbeweisbare Hypothese bleiben muss.

Doch ein Einwurf gegen diese Hypothese ist noch zu besprechen, den ich vorhin zurückgestellt habe. Wird nicht bei dieser Annahme das ganze Christentum, dessen Entwickelung durch Paulus so gewaltig beeinflusst wurde, zu einem Erzeugnis der Täuschung oder der Unwahrheit? Um diesen Vorwurf recht zu verstehen, muss man die Anhänger der Visionshypothese in zwei Lager scheiden. Dann stehen auf der einen Seite die Vertreter der reinen Immanenz. Zu ihnen gehören hier vor allem Biedermann und Holsten. Bei ihnen trifft jener Vorwurf aber keineswegs zu. Das zeigen die folgenden Ausführungen Biedermann's über die Visionen Pauli und der anderen Jünger, mit dem Holsten in dem, was für unseren Punkt in Frage kommt, übereinstimmt: „Nicht die Visionen selbst sind der Realgrund

des Glaubens der Jünger an den Auferstandenen gewesen und damit der Realgrund der christlichen Kirche, die geschichtlich allerdings auf jenem Glauben basirt. Diese Visionen sind nur die endliche menschliche, historische Vermittelung gewesen. Der Realgrund für die Visionen wie für das durch sie Vermittelte ist die Grundwahrheit: Jesu religiöse Persönlichkeit ist die Thatoffenbarung des religiösen Heilsprincips im menschlichen Geiste, und diese Wahrheit hat sich auch für die Menschheit als die über allen natürlichen Tod siegreiche Lebensmacht des Geistes erwiesen. Auf diesem Grunde der Wahrheit des christlichen, in der religiösen Persönlichkeit Jesu thatsächlich in die Menschheitsgeschichte eingetretenen Heilsprincips beruht in objectiver Realität die christliche Kirche, in dem sie geschichtlich sich auf dem Glauben an den aus dem Tode leibhaft Auferstandenen und verklärt in den Himmel erhobenen Jesus Christus erbaut hat" (a. a. O. S. 424). Man darf also Holsten gegenüber nicht spöttisch von dem glückseligen Blutstropfen reden, der dadurch, dass er zur rechten Stunde auf das Gehirn des Paulus drückte, solch ein sittliches Wunder zu Wege gebracht habe. Was gegen diese Fassung der Visionshypothese vorgebracht wird, trifft nicht sie, sondern, soweit es berechtigt ist, das ganze System der reinen Immanenz. Wo alles religiöse Leben so sehr unter dem Gesichtspunkt des Intellects, des Gedankens, der Idee gebracht wird, da muss die religiöse Thätigkeit der anderen Geisteskräfte manchmal beeinträchtigt und ungenügend gewürdigt werden. Darum könnte man zweifeln, ob die Lehre der reinen Immanenz fähig ist, die religiöse Erfahrung ohne Schmälerung ihres Wertes und ihrer Kraft wissenschaftlich darzustellen. Diese Bedenken berühren aber die Visionshypothese selbst nicht.

Denn sie lässt sich sehr wohl auf dem Boden theistischer Theologie so festhalten, dass sie den Forderungen wissenschaftlichen und religiösen Erkennens entspricht. Sie wird dann zu dem, was Steude mit unglücklichem Ausdruck die

Annahme einer objectiven Vision nennt. Hiermit soll betont werden, dass die Vision kein subjectives Erzeugnis des Willens Pauli, noch auch ein Werk des Zufalls war, sondern eine That Gottes, dem seine Selbstständigkeit als Geist der Welt gegenüber, als Vater seinen Kindern gegenüber gewahrt bleibt. Jene inneren Vorgänge, die auf die Vision vorbereiten, sind Mittel, durch die der Geist Gottes in dem Apostel wirkt und ihn zu dem bestimmten Ziele leitet; die Vision selbst entsteht nach Gottes Fügung genau so, wie Holsten es geschildert hat. Noch weniger wie vorher kann hier von Zufall, Täuschung oder Unwahrheit die Rede sein. Gott hat dem Apostel die religiöse Wahrheit in dem Anschauungskreise und der Denkweise seiner Zeit offenbart, denn religiöses Leben in ihm und durch ihn zu wecken, war Gottes Ziel, nicht aber ihm irdische Weisheit oder psychologische Kenntnisse mitzuteilen. Die Bekehrung des Paulus bleibt, „wenn wir auch ihre psychologische Vermittelung bis zu einem gewissen Grade begreifen können, darum doch immer eine 'religiöse Offenbarung' im vollsten Sinne des Wortes, ein Ergriffenwerden der Seele von der göttlichen Macht einer Wahrheit, die sie aus sich allein nie hätte erzeugen können, sondern die sich ihr unter den Führungen des inneren und äusseren Lebens als das erlösende Wort des Rätsels, als die Befreiung von dem Zwiespalt und Kampf, kurz als eine Kraft Gottes zur Seligkeit enthüllte“.

Doch jene psychologische Vermittelung ist nur bruchstückweise aufzuzeigen. Die geschichtliche Betrachtung wird die Bekehrung des Paulus als eine ungelöste Frage bezeichnen müssen, ja als unlösbar mit dem vorliegenden Material. Der Christ kann sich dabei beruhigen, denn er weiss, dass wie der Glaube jedes Christen eine That des lebendigen Gottes in ihm ist, so auch die Entstehung des Glaubens in der machtvollen Persönlichkeit des ersten Heidenapostels solch ein religiöses Wunder ist. Das steht fest, auch wenn wir Mittel und Wege, durch die Gott ihn zu diesem Ziele geführt hat, nicht ganz aufdecken und nachweisen können.

Aber auch die wissenschaftliche Forschung kann ruhig auf dieses Ergebnis der Arbeit vieler Geister zurückblicken, denn hier gilt das Wort Hase's:

„Es ist das edle Recht neuerer Geschichtsforschung, den Massstab der Wahrheit nicht am Alltäglichen und Gemeinen zu haben, sondern auch das Wunderbarste, wenn es sich durch gute Zeugnisse als wirklich bewährt, anzuerkennen, während es doch, wie ungemein und ausserordentlich, in die alten, heiligen Gesetze der Natur und menschlichen Entwickelung sich einreihen muss, mögen sie nun schon in klarem Zusammenhange vor uns liegen oder noch wie Sterne mit unbekannten Bahnen."

XV.

Die confessionellen Verhältnisse in Edessa unter der Araberherrschaft.

(Vor den Kreuzzügen.)

Von

Lic. th. **E. v. Dobschütz** in Jena.

Edessa, im Centrum des Euphratgebietes, in vorzüglich geschützter Stellung gelegen, war von jeher der Zankapfel zwischen dem Römerreiche und seinen östlichen Nachbarn, zugleich ein Sammelplatz für allerlei Volk. Das zeigt sich schon in der Zeit seiner Selbstständigkeit an dem Wechsel der Dynastieen: einheimische, parthische, arabische, armenische lösen einander ab[1]). Jederzeit haben, seit die Züge

[1]) Vgl. besonders v. Gutschmid, Untersuchungen zur Geschichte des Königreiches Osrhoëne, 1887, in den Mémoires de l'académie de St. Pétersbourg. VIII. Série, Bd. 35, 1, S. 1—49; auch

Alexanders dieses Gebiet dem Griechentume erschlossen hatten, neben den einheimischen Syrern zahlreiche Griechen in Edessa gelebt. Daneben gab es Perser, besonders seit im Jahre 363 Nisibis an das Perserreich hatte abgetreten werden müssen; die dortigen christlichen Familien siedelten nach Edessa über und begründeten hier die berühmte „Schule der Perser". Zur Zeit der Kreuzzüge werden neben den Arabern als besonders starkes Element in Edessa die Armenier erwähnt.

Wir sind über die Schicksale von Edessa in einer bestimmten Periode, rund gesagt in den ersten sechs Jahrhunderten unserer Zeitrechnung durch vorzügliche syrische Quellen auffallend gut orientirt. Die Aufgabe, eine Specialgeschichte Edessas zu schreiben, hat daher schon wiederholt Historiker angelockt. Mit Ausnahme Duval's aber haben diese sich fast alle auf die ältere Periode beschränkt. Denn leider verlässt uns die gute Kunde für die spätere Zeit. Und doch wäre es besonders interessant, zu sehen, wie sich an einem so hervorragenden Punkte, einem der ältesten Sitze des Christentums im Orient, unter der Araberherrschaft das Verhältnis der christlichen Kirchgemeinschaften gestaltet hat. Die landläufige Vorstellung ist die, dass alsbald nach der Besitzergreifung dieser Gebiete durch die Araber überall der Islam zur Herrschaft kam und alles christliche Leben hinwelkte und abstarb. Thatsächlich sehen wir, dass die reich gemischten Verhältnisse christlichen Lebens sich noch Jahrhunderte lang erhalten, und die orientalischen Kirchen, des oft lästigen Druckes kaiserlicher Religionspolitik entledigt, neue Lebenstriebe entfalten. Versuchen wir dem etwas näher zu treten, indem wir uns speciell die Frage stellen, wie sich die drei christlichen Hauptconfessionen der späteren Zeit, Chalkedonenser, Monophysiten und Nestorianer in der

---

Rubens Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade (1892); ich benutze den Abdruck im Journal Asiatique, VIII. Série, tome XVIII und XIX, 1891 und 1892.

Zeit, da Edessa vom Reiche losgetrennt war, zu einander stellen.

Um dies zu verstehen, müssen wir aber auf das Werden des confessionellen Gegensatzes in Edessa zurückgreifen. Entscheidend ist da die Zeit der christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts.

Das Christentum war allerdings viel älteren Ursprunges in Edessa; es mag bis in das 2. Jahrhundert hinaufreichen. Vielleicht sind hier in Edessa die älteste syrische Bibelübersetzung die sog. Pešiṭtâ, hier auch die Arbeiten Tatian's entstanden. Eine Synode von Osroëne wird in den Paschahstreitigkeiten des Jahres 197 erwähnt (Eus. h. e. V. 23. 4). Anlässlich einer Überschwemmung des Daizanflusses (Skirtos), von der Edessa im Jahre 201 heimgesucht wurde, wird in dem officiellen, archivalischen Bericht, den uns die Stadtchronik[1]) aufbewahrt hat, auch „die Kirche der Christen genannt". Zu Beginn des 3. Jahrhunderts trat der letzte selbstständige Fürst von Edessa Abgar IX. bar Maᶜnu zum Christentum über. An seinem Hofe hielt sich zeitweilig Sextus Julius Africanus als Jagdgenosse seines Sohnes Severus Abgar auf[2]). Hier spielte auch der christliche Philosoph Bardesanes[3]), der geistreiche Verfasser des Buches von den Ländern und Begründer christlich-syrischer Poesie, eine bedeutende Rolle. Schon hieran zeigt sich, dass das Christentum jener Zeit in Edessa noch eine sehr eigenartige Färbung hatte. Die spätere Zeit hat in Bardesanes einen gefährlichen gnostischen Ketzer gesehen. Dass in Edessa auch andere christliche Richtungen sich geltend machten, ergiebt sich wohl daraus, dass die Stadtchronik ausser dem Geburtsjahr des Bardesanes Marcion's Ausscheiden aus der Grosskirche im Jahre 449 = 137/8

---

[1]) L. Hallier, Untersuchungen über die edessenische Chronik, Leipzig 1892 (Texte und Untersuchungen, herausg. von v. Gebhardt und Harnack, IX, 1), S. 86.

[2]) H. Gelzer, Sextus Julius Africanus, 1880, I, 8.

[3]) Bar Daizan, geb. zu Edessa, 11. Juli 154 (Stadtchronik n. 8, Hallier S. 90), † 222 (= 533, Bar Hebraeus, chron. eccl. I 47).

(n. 6, Hallier S. 89) und Mani's Geburt im Jahre 551 = 239/40 (n. 10, Hallier S. 91) berichtet. Thatsächlich hat noch Bischof Rabbulas von Edessa im 5. Jahrhundert gegen die Lehren der Bardesaniten wie der Marcioniten zu kämpfen (s. Hallier S. 89. 90) und Manichaeer finden sich noch im 8. Jahrhundert, theilweise unter den besten Familien Edessas[1]).

Im Laufe des 3. Jahrhunderts entwickelte sich die Legende von der Bekehrung des Fürsten Abgar V. Ukkamâ zum Christentum[2]), eines Zeitgenossen Christi, der nach v. Gutschmid's Untersuchungen (S. 29) in den Jahren 4 vor bis 7 nach und wieder 13—50 nach Christi Geburt regierte. Die Legende, welche ihn in Briefwechsel mit Christus treten liess, diente dazu, das ohnehin hohe Alter der edessenischen Kirche noch um 150 Jahre zu erhöhen. Dabei wurde durch die Namen Addai und Aggai als vermeintlich erste Bischöfe von Edessa in unmöglicher Weise eine apostolische Succession für den ersten, geschichtlich beglaubigten Bischof Palut, einen Zeitgenossen Serapion's von Antiochien (190—210 nach Lipsius und Harnack, Chronologie I 211) hergestellt[3]). Die feste bischöfliche Reihe beginnt erst mit Bischof Kona, der 313 den Grund legte zum Neubau der Kirche von Edessa. Es folgen sich nach der Stadtchronik[4]):

Kona				
Sa'ad				
Aitallaha	636/325	- —	(n.14, S.94;	—)
Abraham	657/345/6	-672/360/1	(n.18, S.96;	n.22, S.98)
Barsê	672/361	-689/378 März	(n.24, S.98;	n.32, S.101)
Eulogios	379	-698/387 23. Apr.	(n.34, S.102;	n.37, S.103)
Ḳûrê (Kyros)	—	-707/396 22. Juli	(—	; n.41, S.105)

[1]) Bar Hebraeus, chron. syr. p. 133; cf. Assemani B. O. II 112; ganz ähnliche Erzählung in Guidi's syrisch-nestorianischer Chronik, bei Nöldeke, S.-B. der Wiener Akad. der Wissenschaften 1893. 128. IX S. 37.

[2]) Vgl. besonders R. A. Lipsius, die edessenische Abgarsage, 1880.

[3]) Doctr. Addai ed. Phillips S. 50.

[4]) Ich citire nach Nummern und Seiten von Hallier's Ausgabe.

Silvanus	708/396 Herbst	-710/398 17. Oct.	(n.72, S.105; n.43, S.105)
Pekîdâ(Pachidas)	710/398 23. Nov.	-720/409 1. Aug.	(n.44, S.105; n.49, S.106)
Diogenios	720/409	- —	(n.48, S.106; —)
Rabbulâ	723/411/2	-746/435 8. Aug.	(n.51, S.106; n.59, S.110)
Hîbâ (Ibas)	746/435	-759/448 1. Jan.	(n.59, S.110; n.64, S.112)
Nonnos	759/448 21. Juli	- [451]	(n.64, S.112; —)
Hîbâ wieder	[451 28. Oct.]	-769/457 28. Oct.	(— ; n.68, S.114)
Nonnos „	—	-782/470/1	(— ; n.71, S.116)
Kyros	470/1	-809/498 Juni	(— ; n.75, S.118)
Petros	809/498 12. Sept.	-821/510 10. Apr.	(n.75, S.118; n.82, S.121)
Paulos	510	-831/519 4. Nov.	(— ; n.88, S.126)
— wieder	519 Dec.	-833/522 27. Juli	(— ; —)
Asklepios	834/522 23. Oct.	-836/525 27. Juni	(n.88, S.127; n.91, S.130)
Paulos zum 3. Mal	837/526 8. März	-838/526 30. Oct.	(n.92, S.130; n.93, S.131)
Andreas	838/527 7. Febr.	-844/532 6. Dec.	(n.94, S.131; n.100, S.135)
bar Addai	844/533 28. Aug.	- —	(n.100, S.135; —

Von hier ab wird die Liste eine ganz andersartige, einseitig monophysitische. Wir kommen weiter unten darauf zurück.

Hier wird es gut sein, noch zusammenzustellen, was wir über die Kirchen Edessa's wissen.

Die eine Hauptkirche galt als von König Abgar und dem Apostel Addai selbst erbaut [1]).

Zuerst wird sie beglaubigt erwähnt in jenem Document über die Daizan-Überschwemmung des Jahres 201 als „die Kirche der Christen". „Die Kirche von Edessa," „die grosse Kirche," „die alte Kirche" schlechthin wird sie auch fernerhin meist bezeichnet. Vereinzelt heisst sie auch wohl „die Basilica des Apostels Mar Thomas", seit am 22. August 394 die Gebeine dieses Nationalheiligen von Edessa aus einer kleineren Kapelle dorthin überführt waren [2]). Infolge wieder-

---

[1]) Doctr. Addai ed. Phillips p. 31. — Eine Sûgithâ darüber enthält cod. Mus. Br. add. 17141, Wright, Catalogue I 359 cod. CCCCL fol. 109 b—110 a.

[2]) Mit Recht hat Lipsius in den Nachträgen zu seinen Apokryphen-Apostelgeschichten (III, 1890, 418) auf Anregung Nöldeke's hin die von der Stadtchronik unter diesem Datum gebotene Translation lediglich als Überführung der Reliquien aus einer kleineren Kapelle in

holten Wasserschadens ist sie häufig erneuert und umgebaut worden, wie folgende Übersicht zeigt[1]).

201 „die Kirche der Christen“ durch Überschwemmung zerstört (I, 86),
313 Bischof Kona legt den Grund zum Neubau, Bischof Sa'ad vollendet diesen (XII, 93),
328 Bischof Aitallaha erneuert und vergrössert die Kirche (XV, 95),
394 22. Aug. Translation der Gebeine des Apostels Thomas (XXXVIII, 103),
412 Bischof Rabbula flickt die Nordmauer aus (Vita Rabbulae b. Hallier S. 108),
438 Senator stiftet einen 720 Pfund schweren silbernen Altar (LX, 111),
442 General Anatolios stiftet ein silbernes Reliquiar für die Gebeine des Apostels Thomas (LXI, 111),
449/51 Bischof Nonnos errichtet dafür eine Kapelle (*ἱερατεῖον*) (LXIV, 112),
524/5 die Kirche durch eine Überschwemmung zerstört (XC, 128),
527 Justinian baut sie prachtvoll wieder auf (Prokop. de aed. II, 7, ed. Bonn. III, 229, 5),
678/9 3. Sonntag des Nisan: die Kirche durch Erdbeben zerstört (Ps. Dionys Telmahar. bei Assemani B. O. II, 104).
727/8 die Kirche samt Baptisterium und vielen anderen Kapellen durch Erdbeben zerstört (ebd. B. O. II, 105).

---

die Hauptkirche der Stadt verstanden, und — entgegen seiner eigenen früheren Ansicht (I, 226) — die von der passio Thomae (ed. Bonnet p. 159) gemeldete Translation der Gebeine des h. Thomas aus Indien nach Edessa unter Alexander Severus (vermutlich im Jahre 232) für geschichtlich erklärt. Das beste Zeugnis dafür bietet die gallische Pilgerin, die sog. Silvia von Aquitanien, vom Ende des 4. Jahrhunderts, die uns eine genaue Beschreibung der Kirchen und Kapellen Edessas hinterlassen hat, darunter auch der „grossen Kirche“ (est ingens et valde pulchra et nova dispositione ut vere digna est esse domus dei); die Gebeine des h. Thomas aber verehrte sie in einer davon verschiedenen Kapelle (ed. Gamurrini, 1887 p. 54): statim perreximus ad ecclesiam et ad martyrium sancti Thomae. Diese Kapelle ist auch gemeint bei dem *εὐκτήριον ἐπιφανὲς Θωμᾶ τοῦ ἀποστόλου ἐπώνυμον*, das Kaiser Valens im Jahre 373 zu besehen kommt (Socr. IV, 18. Sozom VI, 182); Hallier S. 103 denkt hier fälschlich an die Kirche selbst.

[1]) Ich citire nach § und Seiten von Hallier's Übersetzung der Stadtchronik.

Neben dieser „Kirche“ κατ᾽ ἐξοχήν gab es aber eine grosse Anzahl Kapellen, Klöster, Asyle u. s. w., welche wohl teilweise die Bedeutung selbstständiger Kirchen hatten.

Das Koimeterion erbaut 324 von B. Aitallaha (n. 13, S. 94).

Kapelle der Bekenner erbaut 346 von B. Abraham (n. 18, S. 96), 503 durch die Perser niedergebrannt (n. 81, S. 120).

Das grosse Baptisterium erbaut 369/70 unter B. Barse (n. 29, S. 100), [c. 550] von B. Amazonios, 727/8 durch Erdbeben zerstört, wiedererbaut von dem Gumaeer Athanasios (Bar Hebraeus chron. eccl. I, 119).

Kapelle des Mar Daniel (später Kapelle des Mar Domitios genannt), erbaut c. 379 von B. Eulogios (n. 34, S. 102).

Kapelle des Mar Barlâhâ erbaut 409 von B. Diogenios (n. 48, S. 106), hier sind beigesetzt B. Nonnos und B. Asklepios 4. Sept. 525 (n. 91, S. 130) und B. Andreas 6. Dec. 532 (n. 100, S. 135).

Kapelle des Mar Stephanos erbaut 412 von B. Rabbula auf Befehl Kaiser Theodosios' II. (an Stelle der niedergerissenen Judensynagoge, oder richtiger Audianer-Kirche, n. 51, S. 106 f.); derselbe zerstört die Kirchen der Bardesaniten und der Marcioniten.

Neue Kirche, Kapelle der Apostel erbaut n. 435 von B. Ibas (n. 59, S. 110).

Kapelle des Mar Johannes des Täufers erbaut n. 457 von B. Nonnos (n. 68, S. 114), wohl ein Gebäude mit der Kapelle des Mar Addai (Jos. Styl. 39), 1183 abgebrannt (Bar Hebr. chr. eccl. I, 595).

Spital mit Kapelle der h. Kosmas und Damianos erbaut n. 457 von B. Nonnos (ibd.).

Klöster erbaut n. 457 von B. Nonnos (ibd.).

?Kapelle der Mutter Gottes erbaut 488/9 von B. Kyros (Simeon v. Beth-Aršam bei Hallier S. 117), nachdem auf Kaiser Zenon's Befehl die Perserschule zerstört war (n. 73, S. 117).

Kapelle des Mar Sergios (und des Mar Simeon) 503 von den Persern niedergebrannt (n. 81, S. 120 f.).

Diese gewiss noch nicht vollständige Übersicht zeigt uns den grossen Reichtum Edessa's an Gotteshäusern. Rühmte doch schon am Ende des 4. Jahrhunderts die Pilgerin aus Aquitanien die zahlreichen dortigen Märtyrerkapellen [1]). Nun besteht allerdings ein Unterschied zwischen Kirche und

---

[1]) ed. Gamurrini p. 64: ac sic ergo vidi in eadem ciuitate[m] martyria plurima.

Kapelle auch im edessenisch-syrischen Sprachgebrauch[1]). Aber offenbar handelt es sich auch bei den letzteren öfters um grosse Gebäude, bezw. Gebäudecomplexe, die sehr wohl an die Bedeutung einer Kirche heranreichten. Es war daher nicht Ausdruck der realen Verhältnisse, sondern mehr eine Darstellung des idealen Begriffes der einen Gemeinde mit ihrem einen Bischof und der einen bischöflichen Kirche, wenn man den Namen Kirche, gleichsam als „Pfarrkirche" oder „Kathedrale" für die eine Kirche reservirte. War jene ideelle Einheit thatsächlich nicht vorhanden, so sehen wir auch den Sprachgebrauch sich verändern: eine nestorianische Quelle der Stadtchronik nennt die von Ibas erbaute Kapelle der Apostel „die neue Kirche" [2]). So bot jene Mannigfaltigkeit an Kirchen eine völlig zureichende Grundlage für das Nebeneinanderbestehen mehrerer christlicher Gemeinden.

Thatsächlich bedeutet nun der von unseren Quellen mehrfach berichtete Wechsel der Confession in Edessa nicht, dass die gesamte Einwohnerschaft ihr Bekenntnis wechselte, sondern dass infolge einer durch äussere Einwirkung hervorgerufenen Verschiebung des confessionellen Übergewichtes

---

1) ܥܕܬܐ Kirche, ܒܝܬ Haus = Kapelle.

2) n. 59, S. 110, dazu Hallier S. 55. Hallier S. 62 f. meint, der Name „neue Kirche" sei jener Kapelle erst nach deren Ausbau durch Bischof Amazonios, der nicht vor 569 habe stattfinden können, zugekommen, da Johannes von Ephesus nur von einer Kirche in Edessa wisse. Diese Lösung scheint mir in mehrfacher Hinsicht bedenklich: 1. ist nicht gesagt, dass zwischen „Kirche" und „Kapelle" ein grosser Unterschied bestehen muss. Mehrere der Kapellen Edessas scheinen der Grösse nach Kirchen gewesen zu sein; 2. setzt sie sehr complicirte Verhältnisse bei Entstehung unseres jetzigen Textes der Stadtchronik voraus und bürdet deren Verfasser unnötiger Weise Ungenauigkeiten auf. Viel einfacher liegen die Dinge, wenn man in der verschiedenen Ausdrucksweise verschiedene confessionelle Auffassungen und — teilweise — Prätensionen sieht. Bei Bar Hebraeus haben sich diese schon neben einander eingebürgert und vertragen sich mit einander.

der Besitz der Hauptkirche wechselte zugleich als Ausdruck der äusseren staatlichen Anerkennung.

Gleich das erste Beispiel ist dafür schon bezeichnend: als Kaiser Valens mit seinem Heere im Herbst 373 Standquartiere in Syrien bezogen hatte, ging er von seinem praefectus praetorio Modestus unterstützt, scharf gegen die Athanasianer vor. „Im Monat Elue (September) desselben Jahres räumte das Volk, von den Arianern verfolgt, die Kirche von Orhai", berichtet die Stadtchronik (n. 30, S. 100)[1]). „Am 27. Kânûn ḳedêm (December) desselben Jahres (d. h. 378) nahmen die Orthodoxen wieder Besitz von der Kirche von Orhai" (ibd. n. 33, S. 102). Natürlich hatten sich die Orthodoxen in der Zwischenzeit in der Stadt gehalten, wenn auch ihr Bischof Barses vertrieben und verbannt und ein Arianer an seiner Stelle eingesetzt ward[2]). Wir hören anderwärts von Gottesdiensten draussen vor der Stadt, wo verschiedene Kapellen und Klöster lagen[3]). Wenn Valens auch diese Zusammenkünfte stören lässt, so zeigt dies, dass man damals den Gedanken der Kircheneinheit noch äusserlich durchführen zu können meinte. Die spätere Zeit hat gelernt, sich an das Nebeneinanderbestehen der Confessionen zu gewöhnen.

Dies bewirkte vor allem die für die Ausgestaltung der späteren confessionellen Verhältnisse grundlegende Periode der nestorianisch-monophysitischen Streitigkeiten. Gerade hier finden wir mehrfach die Bischöfe von Edessa in führender Rolle: Rabbulas (412—435) war einer der eifrigsten Vorfechter der Theologie Kyrill's. Sein Nachfolger Ibas (435 bis 457) ein erklärter Anhänger des Nestorios. Das Bekenntnis von Chalkedon fand einen Vertreter an Nonnos, der 449—451 als Gegenbischof gegen Ibas, 457—471 als dessen Nachfolger den bischöflichen Stuhl von Edessa inne hatte.

---

[1]) Vgl. Socr. IV, 18; Sozom. VI, 18. — Duval 1891. S. 402—405.

[2]) Theodoret hist. eccl. IV, 16 f., dazu Hallier S. 101.

[3]) Theodoret hist. eccl. IV, 17.

Zweierlei fällt hier auf: erstlich, dass mit jedem neuen Bischof hier eine andere Richtung ans Ruder kommt; zum andern, dass dennoch die officielle Bischofsliste alle unterschiedslos anerkennt. Das erstere erklärt sich nur, wenn wir den Zusammenhang zwischen Confession und Nationalität ins Auge fassen. Syrien, politisch unselbstständig, zwischen dem Römerreiche und den Persern eingekeilt, von beiden Seiten aus beeinflusst, barg eben die verschiedensten Elemente. Die Perser begünstigten aus Gegensatz zum griechischen Reich den Nestorios, von Konstantinopel aus wurde das Chalkedonense ins Werk gesetzt und gefördert. Die Syrer, weder persisch-nestorianisch gesinnt, noch zu dem griechischen Reichsbekenntnis von Chalkedon haltend, suchten und fanden ihre kirchliche Selbstständigkeit im Monophysitismus. Alle drei Elemente waren in Edessa vorhanden; es kam nur darauf an, welches gerade das äussere Übergewicht hatte. So war Rabbulas ein National-Syrer, Ibas einer der hervorragendsten Lehrer an der Perserschule, die nicht zum wenigsten ihm ihre hohe Blüte verdankt. Und, dürfen wir soviel aus dem Namen schliessen, so gehörte Nonnos den griechischen Kreisen Edessa's an[1]).

Dass aber diese ganz verschieden gerichteten Männer nacheinander als rechtmässige Bischöfe von Edessa aufgeführt werden, erklärt sich doch nur teilweise aus dem Zustandekommen unserer Liste, die nach Hallier's Untersuchungen S. 55 — erst (zu Ibas' Zeit) bis Rabbulas geführt, dann unter bar Addai bis auf dessen Episkopat fortgesetzt, endlich aus einer nestorianischen Quelle um etliche Angaben, besonders über Ibas, vermehrt wurde[2]). Sie zeigt, dass in dem officiellen kirchlichen Archiv, aus dem der Verfasser

---

[1]) Hallier S. 115 hält sogar für möglich, dass er identisch ist mit einem Diakon Nonnos von Ephesus.

[2]) Ist wirklich der Anfang der Liste unter Ibas zusammengestellt, sollte da das Ehrenprädicat für diesen Bischof nicht schon von jenem ersten Bearbeiter stammen?

schöpfte, noch der Gedanke der kirchlichen Einheit und der von den dogmatischen Differenzen unberührten episkopalen Succession festgehalten war. Später hat man anders gedacht. Gesinnungstüchtige Monophysiten haben Ibas fortgelassen; so Ps.-Dionys von Telmahrê, mag er nun eine nur bis Rabbulas reichende Liste oder — was Hallier wahrscheinlich macht — die vollständige Liste der Stadtchronik vor sich gehabt haben.

Definitiv treten die Confessionen aus einander in der Zeit Justinian's; und wieder war es ein Bischof von Edessa, der dabei die entscheidende Rolle spielte. Der mit staunenswerter Thatkraft und organisatorischem Geschicke begabte Mönch Jakob bar Addai (541—578? Bischof von Edessa) gab dem Monophysitismus seine Organisation, der Kirche der Jakobiten ihren Namen. Er hat, aller kaiserlichen Kirchenpolitik zum Trotz, das monophysitische Bekenntnis zur Herrschaft in Syrien gebracht. Von ihm an rechnen die Syrer als Bischöfe von Edessa nur Monophysiten. Aber man darf nicht vergessen, dass es eben monophysitische Quellen sind, denen wir fast ausschliesslich die Kunde über die weitere Geschichte Edessa's verdanken. Es wäre durchaus falsch, anzunehmen, dass es von da ab nur noch Monophysiten in Edessa gegeben habe.

Aus der Zeit des Jakob bar Addai selber sind uns die Namen zweier Bischöfe überliefert, die offenbar zur griechischen Reichskirche sich hielten. Ein Bischof Eulalios wirkt im Jahre 544 mit zur Auffindung des wunderbaren Christusbildes während der Belagerung durch Khosrev I. Anôscharvân[1]). Aber wollte man diesen auch als legendäre Figur betrachten und darum nicht gelten lassen, so ist doch ein Bischof Amazonios als Teilnehmer an dem V. ökumenischen Concil von

---

[1]) Nach dem Text der Menäen zum 16. Aug. und einer aus der Zeit Konstantin's VII. Porphyrogenneta stammenden Festpredigt, über die ich im Zusammenhang der Abgarlegende demnächst ausführlicher handeln werde.

553 sicher bezeugt[1]). Demselben schreibt Bar Hebraeus (chron. eccl. I, 219) den Neubau der grossen Basilica zu. Und in der That wird Kaiser Justinian, auf dessen Veranlassung und Kosten dieser Prachtbau ausgeführt wurde[2]), die Kirche schwerlich Andern, als Anhängern der Reichskirche übergeben haben. Dafür zeugt schon das Vorgehen gegen Bischof Paulos unter dem ganz von Justinian geleiteten Justin I.[3]).

Anders liegt die Sache freilich bei dem von Bar Hebraeus (chron. eccl. I, 233) erwähnten Metropoliten Thomas von Edessa. Nach einer, wie es scheint, officiellen Überlieferung der Monophysiten hat dieser den monophysitischen Patriarchen Paulos von Beth-Ukkama ordinirt, den andere von Jakob bar Addai selbst und Eugenios von Seleukeia (in Isaurien) ordinirt sein liessen. Jedenfalls war also Thomas Monophysit. Liegt kein Irrtum vor, wie z. B. bei Theodoros, Bischof von

[1]) Mansi, Collectio Conciliorum IX, 390a. Vgl. dazu Duval 1892, 37. 78.

[2]) Prokop. de aedif. II, 7 (ed. Bonn. III, 229, 5). Hier heisst es ganz unbestimmt ἡ τῶν Χριστιανῶν ἐκκλησία. Der Ausdruck ist absichtlich altertümelnd (vgl. denselben für die Hagia Sophia vor ihrer Zerstörung und Erneuerung unter Justinian de aedif. I, 1 ed. Bonn. III, 173, 11). Er erinnert auffallend an den Ausdruck der Stadtchronik im Überschwemmungsbericht vom Jahre 201 (Hallier S. 86). Aus diesem folgern alle Forscher, dass Edessa damals noch grösstenteils heidnisch gewesen sei und nur eine christliche Kirche gehabt habe. Die Stelle bei Prokop könnte diese Folgerung in Frage zu stellen scheinen; doch factisch bestätigt sie dieselbe: der Ausdruck bei Prokop ist — einer merkwürdigen Zeitmode huldigend — affectirtes Heidentum; er soll den kirchlich confessionellen Chronisten gegenüber den auch dem Christentum gegenüber objectiven Profanhistoriker in dem Verfasser zur Geltung bringen: so etwa würden Herodot oder Thukydides geschrieben haben, wenn sie zu dieser Zeit gelebt hätten — das ist der Gedanke des Verfassers, was natürlich nicht sehr entschiedene confessionelle Äusserungen im Geiste der justinianeischen Hof-Theologie verhindert hat.

[3]) Stadtchronik LXXXVIII (Hallier S. 126 f.).

Hirta[1]) oder von Bostra in Arabien[2]), den Bar Hebraeus (chron. eccl. I, 219) zum Bischof von Edessa macht, so muss man sich Thomas etwa als Vicar des fast immer auf Reisen abwesenden Jakob bar Addai denken.

Die in heilloser Verwirrung und zwei ganz verschiedenen Recensionen in der fälschlich Dionysios von Telmahar zugeschriebenen Chronik eines Mönches vom Kloster Zuqnîn bei Edessa (verfasst um 775)[3]) und bei Bar Hebraeus überlieferte Bischofsliste der Monophysiten von Jakob bar Addai an weist noch mehrfach solche Schwierigkeiten auf. Die Versuche von Assemani, Bibliotheca orientalis II (1721), Diss. de Monophysitis s. v. Edessa, Abbeloos in seiner Anmerkung zu Bar Hebraeus, chron. eccl. I, p. 291 und Duval, Journal Asiatique, 1892, XIX p. 59 f., 74 f., die Liste kritisch zu reconstruiren, befriedigen nicht völlig. Ich begnüge mich lieber, das Material übersichtlich vorzuführen. Zu Ps. Dionys (aus Assemani B. O. I, 424—429, II, 101 bis 106) und Bar Hebraeus (chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy) kommen vereinzelt andere Notizen. Nicht-Monophysiten sind in [ ] gesetzt.

Ps. Dionys.			Bar Hebraeus.	
541—578	Jakob bar Addai	I, 424		
544				[Eulalios][4])
553			[Amazonios	I, 219]
			(Theodoros	—)
			Thomas	—
578—603	Severos	I, 425		
590/595			Sergios Arm.	I, 229
603			[Achiš'ma Nest.	I, 264]

[1]) Land, Anecdota syriaca III, 254.

[2]) Johannes von Ephesus bei Land, Anecd. syr. II, 369, darnach Duval 1892, S. 33. 37.

[3]) Dies haben gleichzeitig Nöldeke in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1896, 160—170 und F. Nau im Journal Asiatique 1896 IX, 8, 346—358 nachgewiesen. Die Zuweisung dieser Chronik an den durch Citate bei Bar Hebraeus bekannten Dionys von Telmahar beruht auf falscher Mutmassung Assemanis.

[4]) S. oben S. 374.

Ps. Dionys.	Bar Hebraeus.
603	Johannes (Ionas) I, 265
603—628 Sedisvacanz während der Perserherrschaft I, 425	
? —629	Jesaias I, 265/72
628—650 Simeon II, 103	
651—676 Kyriakos II, 103	
669	Daniel[1])
677—709/10 Jakob I, 426; II, 104	
684/687	Jakob I, 290/92 geht nach 4 Jahren ins Kloster
705/6 Jakob: Synode im Kloster Mar Silâ	
? —708	Habib I, 292
708	wieder Jakob († 5. Juni) I, 294/6
710—728/9 Habib I, 426; II, 105	
724— ?	Gabriel I, 300
729— ? Konstantin II, 105	25. April ordinirt von Patr. Athanasios
c. 745/6 floruit II, 105	
? —760/1 Timotheos II, 111	
c. 754/5 floruit II, 110	
755 Tim.: Syn. von Mabug	(= 758 I, 322)
761 3 Tage Symeon von Beth-Cheduna II, 111	
— Anastasios der Aethiope flieht ins Kloster II, 112	
761—768/9 Zacharias der Stylite II, 112	
769— ? Elias von Kartamina II, 113 (Ende)	
c. 825	Theodosios I, 362 Bruder des Dionys. v. Telmahar
861. 866. 873/4	Konstantin[2])
1074— ?	Athanasios ordinirt im Jan. I, 450
c. 1095	Abu Galeb bar Sabuni I, 478 (= Basilios B. O. II, 317. 358), Schisma mit Patr. Abul-Faradj führt zum Anschluss an die Lateiner.

[1]) Laut Unterschrift in cod. Mus. Br. add. 12, 181; Wright, Catalogue I, 564b — Duval 1892, S. 63.

[2]) 861: cod. Mus. Br. Add. 12, 144 (Wright II, 912b) = Assemani B. O. I, 63 aus einem cod. Vat. 866: cod. Mus. Br. Add. 14580 (Wright II, 768b). 873/4: cod. Mus. Br. Add. 17109 (Wright I, 122a).

Wie diese Nebeneinanderstellung zeigt, differiren die Listen nicht nur in den Daten, was bei der Leichtigkeit der Verschiebung sehr oft vorkommt, sondern bieten vielfach ganz verschiedene Namen. Mögen vereinzelt Bischöfe anderer Confession eingemischt oder Bischöfe anderer Orte irrig nach Edessa versetzt sein, in anderen Fällen, wie z. B. bei dem Armenier Sergios neben Severos, wird man kaum umhin können, zwei gleichzeitige monophysitische Bischöfe von Edessa anzunehmen. Möglich, dass infolge der Streitigkeiten des Paulos von Antiochia auch in Edessa ein Schisma entstanden war[1]). Vielleicht hat auch hier die Nationalität ihre Bedeutung. Bis wir mehr Material besitzen, verzichten wir am besten auf eine definitive Lösung dieser Schwierigkeiten. Es springt so in die Augen, wie genau wir über die ältere Zeit, wie schlecht über die späteren Jahrhunderte Bescheid wissen.

Doch kehren wir zu dem Verhältnis der Confessionen in Edessa zurück. Diese rein monophysitische Bischofsliste ist ja nicht im mindesten ein Beweis für ausschliessliches Vorhandensein, nicht einmal für unbedingtes Vorherrschen der Monophysiten in Edessa. Vielmehr zeigt gerade die auf Justinian's Zeit folgende Periode mit ihrem raschen Wechsel der politischen Constellation die Mannigfaltigkeit der dadurch stets mit beeinflussten confessionellen Verhältnisse.

Unter Kaiser Maurikios (582—602) trieb das kaiserliche Cabinet durch den zum Erzbischof von Melitene ernannten Neffen des Kaisers, Domitian[2]), im Orient sehr energisch chalkedonensische Kirchenpolitik: alle Kirchen in Syrien wurden den Monophysiten genommen und den Chalkedonensern gegeben (Bar Hebraeus chron. eccl. I, 265). Wir sehen, dass solche in Syrien vorhanden waren, nur in untergeordneter gedrückter Stellung.

Ebenso gab es aber auch Nestorianer, obwohl deren

---

[1]) So Duval 1892, S. 60.

[2]) Vgl. über diesen Le Quien, Oriens christianus I, 440—454; Birks in Dictionary of christ. biogr. von Smith und Wace I, 875.

Bedeutung sehr abgenommen hatte, seit auf Befehl Kaiser Zeno's der Bischof Kyros im Jahre 489 die berühmte „Perserschule" zerstört und durch eine Gottesmutterkirche ersetzt hatte [1]). Die Lehrer und Schüler flüchteten damals auf persisches Gebiet nach Nisibis, wo die Schule bald zu neuem Glanze aufblühte [2]). Als nämlich nach der Ermordung des Maurikios durch den Usurpator Phokas (602—610) Khosrev II. Parvêz in Syrien eindrang und Edessa zum ersten Male wieder seit den Tagen seiner Zugehörigkeit zum römischen Reiche (seit 216) durch ein feindliches Heer genommen ward (609) [3]), da wurde ganz Syrien nestorianisirt. Allerdings wird dies als eine von Jakobiten wie Melkiten gleicherweise zurückgewiesene Gewaltsamkeit dargestellt [4]). Aber die Massregel wäre gar nicht denkbar, wenn nicht nestorianische Gemeinden vorhanden waren, welche die Anknüpfung boten. Dass ein Perser Achiš'ma zum Bischof von Edessa ernannt

---

[1]) Stadtchronik LXXIII, Hallier S. 117, ebenda der Brief des Simeon von Beth-Aršâm. cf. Duval 1891, S. 432.

[2]) Ihre Statuten, von Baršuma verfasst, sind von Guidi, *Gli statuti della Scuola di Nisibi*, Rom 1890, herausgegeben worden.

[3]) Dies das wahrscheinlichste Datum nach Chron. pasch. ed. Bonn. 699, 7 und Bar Hebraeus chron. syr. p. 98. cf. Duval 1892, S. 45 A. 2; Assemani setzt das Ereignis auf 605 nach Ps. Dion. Telm. Bar Hebraeus chron. eccl. I, 264 nennt 603.

[4]) Georg. Bar Hebr. chron. eccl. I, 263: Hoc tempore, interfecto Mauricio Graecorum imperatore, Persae subiugarunt Mesopotamiam et Syriam. Chosroës misit episcopum quendam Nestorianum nomine Achisch'ma; quo a fidelibus non admisso misit Ioannem episcopum, unum e nostris, qui a fidelibus alacriter susceptus fuit. Bald tritt an dieses Persers Ioannes (Jonas) Stelle der Syrer Isaias. Auch gegen diesen widersetzt sich das Landvolk, weil er von dem orientalischen Maphrian, statt von dem Patriarchen von Antiochien ordinirt war. — Weniger genau die griechischen Quellen: Theophanes ed. de Boor I, 314, 24 f. ad a. 6116 = Chr. 616 [625 u. Z.] = Heraclii XV: *ὁ δὲ Χοσρόης μανεὶς καὶ ἀποστείλας ἔλαβε τὰ κειμήλια τῶν ἐν πάσῃ ⟨τῇ⟩ ὑπὸ Πέρσαις ἐκκλησιῶν· καὶ ἠνάγκαζε τοὺς Χριστιανοὺς γενέσθαι εἰς τὴν τοῦ Νεστορίου θρησκείαν πρὸς τὸ πλῆξαι τὸν βασιλέα*, darnach Georg. Kedr. ed. Bonn. I, 727, 4—6.

wird, zeigt den rein politischen Charakter der Massregel. Da er unmöglich ist, wird ein monophysitischer Perser an seine Stelle gesandt. Erst einige Zeit später zieht auch dieser sich in seine Heimat zurück, — wohl weil er ebenso unmöglich geworden war — und macht einem Nationalsyrer Platz. Es ist also nicht in erster Linie das Bekenntnis, sondern die damit meist zusammenfallende Nationalität, die entscheidet. Nicht als ob Khosrev nicht auch in Edessa selbst einen Nestorianer hätte finden können, den er zum Bischof machen konnte; der Perserkönig wollte vielmehr einen ihm unbedingt ergebenen Mann als Bischof von Edessa. Dessen Stellung aber war gewiss nicht so gedacht, dass er, der Nestorianer, zugleich geistlicher Leiter der monophysitischen und melkitischen Christen sein sollte. Allerdings wird auf diese ein starker Druck ausgeübt worden sein, sich der nestorianischen Gemeinde anzuschliessen. Im Übrigen aber war der Nestorianer Achiš'ma, im Besitze der Hauptkirche, der für alle Christen Edessa's jurisdictionell verantwortliche „anerkannte" Bischof von Edessa, dem wohl auch die Abgaben von allen Christen zuflossen, mochten diese sich nebenher zu einer Gemeinschaft und einem Hirten halten, welchen sie wollten. Nur so erklärt es sich, wie einfach durch königlichen Befehl ein Monophysit an Achiš'ma's Stelle treten konnte. Die noch heute für den Orient charakteristische Verquickung von weltlicher und geistlicher Gewalt reicht eben bis in die älteste Zeit zurück.

Nicht anders sind dann die Wandlungen unter Kaiser Heraklīos (610—641) zu verstehen. Es ist jedenfalls ein politischer Act, dass der chalkedonensisch bekennende Kaiser bei der siegreichen Rückkehr vom Perserfeldzuge im Jahre 629 [1]) den Gottesdienst in der Hauptkirche von Edessa, die damals in den Händen der Monophysiten war, besuchte. Mit diesen war, vom reichskirchlichen Standpunkte aus, immer eher eine Kirchengemeinschaft möglich, als mit den Nestorianern, und

---

[1]) Ps. Dion. Telm. bei Assemani B. O. II, 103 nennt 944/632/3.



ist eine Wiedervereinigung auch fortgesetzt erstrebt worden. Erst die schroffe Zurückweisung durch den monophysitischen Bischof Jesaias hat dessen Vertreibung aus der Kirche zur Folge. Mit ihrem Bischof verliessen die bedeutendsten Patricierfamilien, von denen — wie der monophysitische Berichterstatter wehmütig sagt — die kostbaren Kirchengeräte stammten[1]), die Kirche. An ihre Stelle traten durch kaiserliche Gnade die Anhänger des Chalkedonense in den Besitz der Hauptkirche. Weder verliessen — wie Duval ganz irrig es darstellt[2]) — die Monophysiten die Stadt, noch kamen die Chalkedonenser von auswärts herein. Beide hatten neben einander existirt und blieben auch neben einander bestehen. Nur das Gewicht hatte sich durch die Wucht kaiserlicher Entschliessung verschoben; der Besitz der Hauptkirche hatte gewechselt, die staatliche Anerkennung sich verändert.

Diese Ereignisse unter Heraklīos aber sind von entscheidender Bedeutung für die Folgezeit geworden. Wenige Jahre nach Heraklīos Anwesenheit in Edessa verändert sich die ganze politische Situation. An die Stelle der eben zurück-

---

[1]) Der Ausdruck ܕܡܢܗܘܢ ܗܘܐ ܟܠܗ ܡܐܢ̈ܐ ܕܥܕܬܐ ist nicht ganz klar. Abbeloos und Lamy übersetzten: ad quos tota ecclesiae suppellex pertinebat. Das klingt so, als hätten diese Patricier auch damals das Kirchenvermögen besessen, in ihrer Hand gehabt und mitgenommen. Das würde an Zustände erinnern wie die der deutschen Eigenkirche. Richtiger wohl giebt Duval 1892, S. 62 es wieder: qui avaient fait don des vases sacrés de la cathédrale.

[2]) Journal Asiatique 1892, S. 61. — Bar Hebraeus chron. eccl. I, 272 sagt ausdrücklich: Quare iratus Heraclius Isaiam episcopum eiecit ex ecclesia magna eamque dedit Chalcedonensibus. Simul autem cum episcopo exierunt magnates qui nobiles efformabant familias Beth Zarphia et Beth Telmaharia et Beth Kosma bar Arabi et alii plurimi, ad quos tota ecclesiae suppellex pertinebat. Ungenau zusammenziehend Theophanes ed. de Boor I, 328, 28: *καταλαβὼν δὲ τὴν Ἔδεσαν ἀπέδωκε τὴν ἐκκλησίαν τοῖς ὀρθοδόξοις ὑπὸ Νεστοριανῶν κατεχομένην ἀπὸ Χοσρόου* (cf. darnach Georg. Kedr. I, 735, 19 f.). Orthodox heisst hier natürlich chalkedonensisch, nicht etwa monophysitisch, obwohl die Jakobiten sich selbst „orthodox" nannten.

gedrängten Perser treten die Araber, und Syrien fällt auf 300 Jahre in die Hand der Ungläubigen. Wie kirchliche Parteileidenschaft dieses auffasste, zeigt in sehr lehrreicher Weise der Bericht des Bar Hebraeus (chron. eccl. I, 274), der nach der Erzählung jener Massregeln des Heraklīos fortfährt: Quapropter deus ultionum per Ismaelitas e manibus Graecorum nos liberavit. porro, quamvis ecclesiae nostrae ad nos reversae non sint, quia sub dominatione Arabum unaquaeque confessio quaecumque in manibus possidebat servavit, nihilominus tamen nobis non parum proficuum fuit, quod erepti fuerimus a crudelitate Graecorum et ab amaro eorum in nos odio — ganz ähnlich haben die Griechen geredet, als 1453 Konstantinopel in die Hände der Türken gefallen war und sie so vor der Gefahr einer Union mit den Lateinern bewahrt blieben[1]). Neben der Freude über das Freiwerden von der drückenden kirchenpolitischen Aufsicht Konstantinopels aber spricht aus diesen Worten des monophysitischen Maphrians doch noch ein zweites: der Schmerz, dass das durch Heraklīos Verlorene nicht wiedererlangt worden war. Wir haben hier einen vollgültigen Beweis für das durchaus conservative Verhalten, das die Araber allen kirchlichen Verhältnissen gegenüber bethätigten. Der status quo sollte erhalten bleiben, auch im Verhältnis der Confessionen. Die christlichen Kirchen wurden nicht zerstört, aber es wurde verboten, neue Kirchen zu bauen. So auch in einer der verschiedenen Relationen über die Einnahme Edessa's durch Jad ibn Ganm im Jahre 637/8, welche Al Balâdsori († 892) in seinem „Buch von den Eroberungen der Länder“ in echt orientalischer Weise an einander gereiht hat[2]). Das Verbot wurde, wie es scheint, nicht immer streng gehalten; Baufälliges wurde schöner und grösser erneuert. Dann aber geschah es auch wohl einmal, dass ein strengerer

[1]) Kattenbusch, Confessionskunde I, 162 A. 1.
[2]) S. Duval 1892, S. 55—58; das Verbot im 2. Bericht S. 55; vgl. dazu Duval S. 50.

Befehlshaber, dem Wortlaut des Gesetzes entsprechend, alles Neue an den Kirchen demoliren liess: so zerstörte nach Bar Hebraeus (chron. eccl. I, 359) im Jahre 1136 = 824/5 „als der Emir Abd'Allaha nach Ägypten zog, dessen Bruder Muhammed jegliches neue Gebäude, das er an den Kirchen von Orhai vorfand; er zerstörte von Grund aus die Kirche der 40 Märtyrer, das Diakonion und das Allerheiligste der grossen Kirche, die nördlichen Gemächer des Baptisterion, die Basiliken und das Kloster der chalkedonensischen Frauen, und man baute eine Moschee in dem vor der alten Kirche gelegenen Tetrapylon, an dem Beth Šabta genannten Platz" [1]).

Diese conservative Tendenz des arabischen Regimentes musste allerdings in Wirklichkeit dahin führen, dass die Monophysiten und die Nestorianer sich freier bewegen konnten als unter reichskirchlicher Herrschaft. Dennoch ist es ganz ausgeschlossen, dass von hier an die Monophysiten allein massgebend in Edessa gewesen wären. Wollen wir den Besitzstand der Confessionen in Edessa unter der Araberherrschaft feststellen, so müssen wir von der Zeit des Heraklios ausgehen.

Die grosse Kirche war den Chalkedonensern übergeben worden. Wir erfahren nirgends, dass dies rückgängig gemacht worden wäre. Also haben wir anzunehmen, dass die „grosse Kirche" in den Händen der Chalkedonenser blieb. Nach dem, was wir oben über die Kirchen Edessa's sahen, ist es aber klar, dass auch die anderen Confessionen ihre Kirchen, und zwar auch grosse Kirchen, besassen. Vielleicht dürfen wir sogar weitergehend vermuten, dass, wie jenes die Kirche war, die Amazonios, der chalkedonensische Gegenbischof des Jakob bar Addai vergrössert hatte, so die Nestorianer die Kirche inne hatten, die ihr Ibas einst als die „neue Kirche" gebaut hatte, auch Kapelle der Apostel genannt. Bar Hebraeus in der oben angeführten Stelle scheint die „grosse Kirche" und die „alte Kirche" zu unterscheiden.

---

[1]) Vgl. dazu Hallier S. 62.

Vielleicht weist uns das noch hin auf den Besitz der Monophysiten.

Dass solche in Edessa waren, bedarf keines weiteren Beweises. Für ihre festgefügte Organisation ist Zeugnis genug ihre Bischofsliste, wie wir sie oben — freilich in trauriger Verworrenheit — kennen lernten. Ihre Bedeutung wird gewöhnlich mehr über- als unterschätzt.

Für die Existenz einer nestorianischen Gemeinde in Edessa noch unter dem arabischen Regiment, ja vielleicht gerade erst jetzt wieder in rechter freier Kraftentfaltung, legt ein Brief des Ješu'ab von Adiabene (c. 651) an den Vorstand der nestorianischen Gemeinde von Edessa, den Erzpriester Johannes, den Erzdiakon Theodor, den Laienvorstand Andreas und andere Kleriker und Laien Zeugnis ab[1]). Ein Bischof wird dabei allerdings nicht genannt. Möglich, dass es einen Kleriker mit diesem Titel in der nestorianischen Gemeinde Edessa's überhaupt nicht gab, dass der Erzpriester seine Stelle einnahm: war die Gemeinde — worüber wir mangels nestorianischer Quellen gar nichts wissen — klein, so mochte sie wohl unter einem auswärtigen Bischof stehen. Ebenso gut aber kann jenes Schreiben auch aus einer Zeit der Sedisvacanz stammen. Die Kirche der Nestorianer zu Edessa wird noch im 10. Jahrhundert anlässlich der Translation des berühmten Christusbildes von Edessa nach Konstantinopel in einer griechischen Quelle erwähnt[2]).

Häufiger werden in den monophysitischen Quellen die Chalkedonenser berücksichtigt. Standen sich diese beiden Gemeinschaften doch, trotz des erbitterten Hasses der Jakobiten gegen die intolerante Reichskirche, viel näher als beide den Nestorianern.

---

1) Assemani B. O. IV. Diss. de Nestorianis p. CCCCXXVIII und DCCXLIV.

2) Ps. Const. Porph. bei Combefis Originum rerumque CPtanarum manipulus, Paris 1664, 95.

So erwähnt beispielsweise Bar Hebraeus ein Kloster der chalkedonensischen Frauen im Jahre 825 (chron. eccl. I, 359).

Gegen den Gumäer Athanasios tritt ein scriba Chalkedonensis vel Damascenus nomine Sergius filius Manzuris auf und sucht diesen Günstling des Chalifen Abdul-Melik (685 bis 705) bei seinem Herrn zu verleumden (chron. syr. 119)[1]).

In dem Hause eines Chalkedonensers wird unter Harun al Raschid (786—809) die Schwester der in Ungnade gefallenen Gumaeer eingesperrt (chron. syr. 137).

Ein „chalkedonensischer Philosoph" Abd'el Messiah aus Edessa tritt c. 1090 auf (chron. eccl. I, 476).

Wichtiger ist, dass sich der Fortbestand des chalkedonensischen Bistums erweisen lässt[2]). Ein Bischof von Edessa wird in griechischen Quellen erwähnt bei Gelegenheit jener Translation des Christusbildes im Jahre 944. Dies kann nur ein Chalkedonenser gewesen sein. Man denke nur: nach langen Verhandlungen haben die Byzantiner die Auslieferung jenes Heiligtums erreicht. Im Auftrag des Kaisers Romanos Lakapenos (920—944) begiebt sich der gerade in Konstantinopel anwesende Metropolit Abramios von Samosata nach Edessa, um die Überführung des h. Schatzes zu leiten. Ihm schliesst sich der Metropolit von Edessa samt seinen Erzpriestern und anderen Notabeln an. So bringen sie gemeinsam das neugewonnene Palladion des Reiches nach der Reichshauptstadt — und das sollte ein monophysitischer Ketzer gewesen sein? Undenkbar! Ganz abgesehen davon, dass — wie ich anderwärts zu zeigen habe — der Cultus dieses Christusbildes in Edessa wesentlich von den chalke-

[1]) Hier kann es sich fragen, ob Sergios auch aus Edessa stammte, wie Athanasios, oder aus Damaskos.

[2]) Die Unterschrift bei den Acten des Quinisextum (Trullanum II.) von 692, Mansi XI, 993b: *Ἰσίδωρος ἐλάχιστος ἐπίσκοπος Ἐδεσσηνῶν πόλεως* gehört dem Bischof von Edessa in Macedonien an. Das zeigen die umstehenden Namen sowie der Umstand, dass es nicht *μητροπόλεως* heisst, wie z. B. in der Unterschrift von 553 (Mansi IX, 390a): Amazonius gratia Christi episcopus Edessenorum metropolitanae civitatis.

donensischen mit der griechischen Reichskirche in Verbindung stehenden Kreisen getragen worden ist.

Höchstens das kann auffallen, dass hier der Metropolit von Edessa scheinbar dem von Samosata nachsteht. Edessa war von Alters politisch wie kirchlich Metropole von Osroëne. Samosata, in der alten Reichseinteilung einer anderen Provinz, Euphratesia [1]), angehörig, hatte zwar auch — vielleicht seit Justinian — den Titel μητρόπολις, aber sein Bischof war nur autokephal, ohne Suffraganen [2]). Vielleicht hängt dies nur mit zufälligen Umständen zusammen, der augenblicklichen Anwesenheit des Abramios von Samosata in Konstantinopel, die ihm den kaiserlichen Auftrag verschaffte. Samosata war zudem damals in den Händen der Griechen, während Edessa dem Chalifen oder genauer der Dynastie der Hamdaniden von Mosul gehörte. Vielleicht aber war auch Samosata damals das relativ bedeutendste Bistum der Chalkedonenser, während die chalkedonensische Gemeinde Edessa's, von der Reichskirche losgelöst, von Monophysiten und Nestorianern gehasst, von den Arabern wegen vermeintlicher landesverräterischer Tendenzen verfolgt, manches an Einfluss und Ansehen verloren haben mochte.

Wir besitzen noch eine Quelle, die wir absichtlich bisher bei Seite gelassen haben, weil ihre Beweiskraft angezweifelt worden ist. Es sind die sogenannten Notitiae episcopatuum, Bistümerverzeichnisse, deren Grundstock wohl in das 6. Jahrhundert zurückreicht, die dann besonders vom 9. Jahrhundert an in immer neuen Auflagen ausgegeben worden sind. Leider ist das reiche, hier vorliegende Material noch nicht abschliessend bearbeitet und im Augenblick ein Überblick nicht leicht zu erlangen, demgemäss auch die wirkliche Bedeutung

[1]) Hierokles Synekdemos ed. A. Burckhardt 1893, 713, 2. Georgios Kyprios 892 (ed. H. Gelzer p. 45).

[2]) Chron. σύντομον ed. Schoene I, 82; Not. V, 65 (Parthey 142); Not. Vat. 1455, 162, 11. Jahrh. (Gelzer B. Z. I, 250); Nilos Doxapatres 85 (1143: Parthey 273) als 9. Autokephale Antiochiens; als 17. Metropolit: Not. Berol. Phillips 1477, 163 (Gelzer B. Z. I, 256).

schwer abzuschätzen [1]). Ihr Quellenwert für die spätere Zeit ist vielfach bestritten. Teilweise stellen diese Listen zweifelsohne nur Prätensionen des orthodoxen Klerus dar. Unter dem Patriarchat von Alexandrien z. B. finden sich Bistümer genannt, wie Indien, Habesch, Maris und Nuba, die niemals der Reichskirche gehörten [2]); andere werden aufgeführt, die ihr bestimmt verloren gingen. Gelzer meint, es seien teilweise ältere Listen fortgeführt worden, aus einer Zeit, wo das Reich noch seine Grenzen weit bis Mesopotamien hinein erstreckte, und die dortigen Bistümer wirklich der Reichskirche gehörten. Nöldeke vermutet gar, man habe in Byzanz zum Zweck reichskirchlicher Statistik kurzer Hand Bischofslisten der Monophysiten abgeschrieben [3]). Es muss aber doch mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass, wie die verlorenen Provinzen des Reiches vielfach weggelassen wurden, so andrerseits die kirchliche Statistik darum unbekümmert den wirklichen Bestand chalkedonensischer Bistümer aufzunehmen sich bemühte, und so diese sich immer erneuernden Listen, die doch in Einzelheiten differiren, ein Bild der Verbreitung der Chalkedonenser auch noch zu ihrer Zeit geben.

Edessa wird hier als 3. Metropole unter Antiochien

---

[1]) Bis wir die lange versprochene Ausgabe von Gelzer erhalten, muss man sich das Material aus den verschiedensten Quellen zusammensuchen: G. Parthey hat in seiner Ausgabe des Hierocles synecdemus, Berlin 1876, recht unkritisch eine Reihe solcher Notitiae episcopatuum zusammengestellt; de Boor, Zeitschr. f. Kirchengeschichte XII, 1891, 519—534, Gelzer, Byz. Zeitschr. I, 1892, 245—282 und II, 1893, 22 bis 72 haben neue Materialien beigebracht, und besonders de Boor, Zeitschr. f. Kirchengeschichte XII, 1891, 303—322, 519—534; XIV, 1894, 573—599, und Gelzer, Jahrb. f. prot. Theol. XII, 1886, 377 ff., 529 ff., Zeitschrift für wiss. Theol. XXXV, 1892, 419—436, Byz. Zeitschr. I, 1892, 245—282, II, 1893, 22—72 auch angefangen, diese Notitiae zu verarbeiten.

[2]) Gelzer, B. Z. II, 37.

[3]) Bei Gelzer, B. Z. II, 69 f.

geführt und ihm 11 Suffragane zugeteilt[1]). An der Richtigkeit des ersteren lässt sich nach dem obigen kaum zweifeln: Edessa hatte einen chalkedonensischen Metropoliten. Ob dieser aber auch noch 11 Suffragane hatte? Hier tritt eine noch ungedruckte Quelle ein, welche die Angabe der Notitia episcopatuum zu bestätigen scheint[2]). Es ist eine „Liturgie des h. Bildes von Edessa" in zwei Handschriften der Festpredigt über die Translation des Jahres 944 beigefügt und jedenfalls bald nach dieser aufgezeichnet. Hier wird vorausgesetzt, dass bei den grossen Festen dem Metropoliten von Edessa meist mindestens vier Bischöfe zur Seite stehen: sie haben in der feierlichen Procession den Thron zu tragen, auf dem das Bild ruht; nur wenn keine Bischöfe anwesend sind, sollen Presbyter an ihre Stelle treten. Allerdings unterliegt auch diese Liturgie dem Bedenken, dass sie nicht aus Edessa stammt, sondern erst in Konstantinopel zurecht gemacht wurde. Dennoch muss jene Voraussetzung mehrerer Bischöfe in der Umgebung des Metropoliten von Edessa nicht reine Prätension sein. In einem Augenblick ausgesprochen, wo man mit Edessa eben wieder directe Fühlung bekommen hatte, weist sie doch darauf hin, dass Derartiges nicht ausser dem Bereich des Möglichen lag.

Oder aber soll man sagen, dass das chalkedonensische Bistum in Edessa nicht die Fortsetzung des alten war, sondern erst bei dem erneuten Vordringen der byzantinischen Heere nach Mesopotamien unter der Führung des armenischen Generals Johannes Kurkuas sich aufs Neue gebildet habe? Die Griechen erreichten die Euphratgrenze im Jahre 942;

---

[1]) *Ἐδέσης ἔχων ἐπισκόπους ια'*: Chronogr. *σύντομον* in Eus. chron. ed. Schoene I, 82, 31; Not. V 52 (Parthey 142): beide 9. Jahrh. — cf. Nilos Doxapatres 70 (Parthey 272) a. 1143: *τῆς Ἐδέσης ἥτις ἔχει ὑφ' ἑαυτὴν ια'*; — Vat. gr. 1455 (Gelzer, B. Z. I, 247) *Θρόνος γ', ἡ Ἔδεσσα, εἰσὶν ὑπὸ τὸν τοιοῦτον θρόνον ἐπισκοπαὶ ια'*; — Berol. Phillips 1477 (ibd. 255): beide 2. Hälfte des 11. Jahrh. (Gelzer, B. Z. II, 69).

[2]) Ich werde diese demnächst an anderem Orte veröffentlichen.

im Juli—August 944 erfolgt die Translation: sollte in dieser Zeit erst ein Bistum von Edessa samt Suffraganen neu eingerichtet worden sein? Ganz abgesehen davon, dass Edessa thatsächlich von den Griechen damals gar nicht eingenommen wurde, sondern im Besitz des arabischen Emirs blieb.

Zu solcher Auskunft sehen wir uns auch nicht gezwungen durch die Ausdrucksweise der arabischen Quellen, die gelegentlich, z. B. bei den Verhandlungen wegen Übergabe der Stadt im Jahre 637/8, von „dem Bischof von Edessa“ reden [1]). Dabei ist natürlich an den Bischof der Hauptgemeinde gedacht, und das mag immerhin die monophysitische gewesen sein, obwohl auch diese Annahme Duval's nach dem oben über die Verhältnisse jener Zeit Dargelegten erst eines positiven Beweises bedürfte. Mit ihm verhandeln die Araber officiell als mit dem politischen Vertreter aller Christen, um die Differenzen der einzelnen Confessionen unbekümmert. Damit ist so wenig die Existenz anderer kirchlicher Gemeinschaften geleugnet, als bestritten, dass deren Oberpriester auch den Bischofstitel führten. Es ist wiederum nur eine rein politische Sache. Und thatsächlich mochten auch die Christen den Ungläubigen gegenüber, in der Stunde der Gefahr, den confessionellen Hader bei Seite setzend, sich willig unter den Schutz des anerkannten Vertreters des Christentums stellen, ohne damit auf ihre kirchliche Selbstständigkeit zu verzichten. Sehen wir doch, wie im Laufe der Zeit unter der Herrschaft des Islam selbst der Gegensatz zwischen Monophysiten und Nestorianern so weit verblasst, dass bei dem Einzug des monophysitischen Maphrians Gregorios Bar ʿEbraja Abul Faradj in Bagdad im Jahre 1265 dieser nicht nur dem Patriarchen der Nestorianer seine Aufwartung macht, sondern auch Nestorianer sich an der kirch-

---

[1]) Al-Balâdsori bei Duval 1892, S. 56; die zweite ebenda S. 57 mitgeteilte Fassung des Briefes setzt statt „an den Bischof von Edessa“: „an die Bewohner von Edessa“.

lichen Feier der Monophysiten beteiligen [1]). Demnach haben die Confessionen getrennt neben einander her bestanden, hat es in Edessa gewiss zwei, vielleicht sogar drei christliche Bischöfe neben einander gegeben, ähnlich wie man zu Zeiten bis zu fünf Patriarchen von Antiochia gezählt hat [2]).

Ein ganz neues Element tritt ein mit der Ankunft der Franken, die sich unter Führung Balduins von Flandern mehr mit List als Gewalt im Februar 1098 Edessa's bemächtigen [3]). Doch wir brechen hier ab. Es genügt uns, gezeigt zu haben, dass die complicirten confessionellen Verhältnisse, welche für die ältere Zeit in dem Sammelplatz des west-östlichen Verkehrs offen zu Tage liegen, sich bis in die spätere Zeit der Araberherrschaft erhalten haben, eine Zeit, die uns allerdings besonders fern steht, und in dem grossen Mangel an guten **kirchlichen** Quellen uns etwas gemahnt an die Geschichtlosigkeit, der die Völker des Ostens unter der Herrschaft des Islams allmählich verfallen sind. Und doch wäre es eine durchaus falsche Vorstellung — sie ist freilich sehr verbreitet — wollte man annehmen, es habe nur der Tod dort geherrscht. Es war ein reges, buntes Leben, auch auf kirchlichem Gebiet, das erst nach jahrhundertelanger Arbeit vom Islam nicht eigentlich gewaltsam unterdrückt, sondern allmählich aufgesogen worden ist. Und jetzt noch birgt sich vielfach unter dem Turban ein Kreuz!

Man wird unserer ganzen Auffassung gegenüber vielleicht einwenden, sie rechne mit einem ganz modernen Begriff von confessionellem Nebeneinanderbestehen und religiöser

---

1) Bar Hebraeus, chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy II, 436. Assemani B. O. II, 249.

2) F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde I, 1892, S. 251.

3) Albertus Aquensis, hist. Hier. III, 19—25, bei Bongars, Gesta Dei per Francos I, 221; — Fulcherius Carnotensis, Gesta peregr. Franc. VI ibd. p. 589; — Guibertus Abbas, hist. Hier. III, 13 (ibd. 496 sq.); — Wilhelm von Tyrus, hist. IV, 1—6 (ibd. 681 bis 684). — H. v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzuges 1841, S. 375f.

Toleranz. Das ist jedoch nicht richtig. Schon die Antike macht einen ganz eigentümlichen Unterschied zwischen dem officiellen vom Staate anerkannten und gepflegten Culte der Gottheiten und dem, was der Einzelne als private Frömmigkeit zu leisten für gut findet. Das Altertum ist absolut tolerant in Bezug auf das letztere, sobald dadurch dem Staatscult kein Eintrag geschieht. Erst als das Christentum Staatsreligion wird, ändert sich dies: hier macht sich sein Anspruch, die eine wahre Religion zu sein, als Intoleranz anderen Religionen, und innerhalb des Christentums der Anspruch der Reichskirche auf Alleinberechtigung als Intoleranz anderen christlichen Gemeinschaften, den Secten, gegenüber, geltend. Daher — wie wir sahen — unter der Herrschaft von Konstantinopel immer ein Streben sich wirksam zeigt, eine confessionelle Einheit zu erzwingen. Dennoch dringt man damit nicht durch. Die Nationalität als Substrat der Confession stemmt sich dem entgegen. Und wenn man dem endlich nachgiebt, wenn in der heutigen orthodoxen Kirche das Nationalitätenprincip geradezu herrschend ist, so ist das vielleicht eine Nachwirkung der antiken Auffassung von den Schranken der Rechte des Staates in Religionssachen, zumal dem Nichtbürger gegenüber.

Klar tritt dieses Prinzip dann wieder hervor, in dem Augenblick, wo das Christentum aus seiner herrschenden Stellung zurückgedrängt wird. Der Islam, so aggressiv welterobernd er vorgeht, begnügt sich seinen christlichen Unterthanen gegenüber mit der Anerkennung seiner Herrscherstellung in Form der Steuer und mit der Einschränkung auf den vorgefundenen status quo. Im Übrigen lässt er sie machen, was ihnen beliebt. Hier konnte sich nun, aus Kirche und Secte, der Begriff der Confession entwickeln, konnten die christlichen Gemeinschaften lernen, neben einander zu bestehen, und teilweise mit einander zu wirken. Leider haben sie das letztere selten genug verstanden und in ihrem inneren Streit allzuoft den Ungläubigen Anlass zur

Einmischung geboten. Die türkische Wache an der von sechs Confessionen benutzten Kirche des h. Grabes veranschaulicht uns diese Verhältnisse noch in unserer Zeit.

XVI.

Der Streit über die göttliche Trinität im 9. Jahrhundert.

Von

Lic. theol. **Albert Freystedt,**
Divisionspfarrer der 34. Division in Metz.

Fast gleichzeitig mit dem Prädestinationsstreite bewegte noch eine andere Streitfrage die gallische Kirche und nahm gleich der ersteren eine nicht geringe Ausdehnung an, welche schliesslich Erzbischof Hinkmar's von Reims Eingreifen erheischte: die Frage nach der göttlichen Dreieinigkeit, ob man die Gottheit (deitas) der Personen in der hl. Dreieinigkeit als eine dreifaltige (trina) bezeichnen dürfe oder nicht.

In einem vielfach gesungenen Kirchenhymnus „Sanctorum meritis inclyta gaudia" fand sich der Ausdruck „te trina deitas unaque poscimus". Hinkmar nahm daran Anstoss und ohne besondere Absicht, nur um einem möglichen arianischen Missverständnisse vorzubeugen, traf er eine eigenmächtige Änderung — denn das bleibt sein Verfahren immer — dieses Ausdrucks in „te summa deitas" [1]). Das aber brachte seine prädestinatianischen Gegner gegen ihn auf (op. I, 442), die

---

[1]) So aufgefasst wäre auch richtig, was Uscher, de Gotheschalci et Praed. Controv. Hist. Hannoviae 1662 p. 125 hierüber sagt: Hincmarum Gotheschalco litem intendisse, dass also Hinkmar den Streit veranlasst habe.

darin eine willkommene Gelegenheit sahen, Hinkmar anzugreifen und in seiner Rechtgläubigkeit zu verdächtigen. Ratramnus veröffentlichte sogleich ein umfangreiches Werk, in dem er den Ausdruck „trina deitas“ in seiner Berechtigung zu erweisen suchte; dasselbe war dem Bischof Hildegar von Meaux zugeeignet[1]). Diese Widmung ist für uns von Bedeutung, um die Zeit, wann ungefähr dieser Streit entstanden ist, näher bestimmen zu können. Die Synodalacten von Soissons 853 hat noch Hildegar's Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhle von Meaux, Bischof Hukbert, unterzeichnet[2]); mithin kann Hildegar nicht vor dem Jahre 853 Bischof von Meaux geworden sein. Da aber die Schrift des Ratramn die erste in diesem Streite war, wie Hinkmar selbst berichtet (op. I, 413), so fällt der Anfang dieses Streites keinesfalls vor die Synode von Soissons 853, keinesfalls vor das Jahr 853. Hiermit stimmt auch Hinkmar überein, wenn er sagt[3]), dass Ratramn sein Buch über die Trinität zu gleicher Zeit geschrieben habe, als er einen ihm vom Bischof Petrus von Arrezzo geliehenen Codex zu Hautvilliers habe abschreiben lassen; Petrus von Arrezzo aber war, wie wir von Hinkmar erfahren, von der Zeit nach dem Concil zu Soissons 853 bis zum Tode Leo's IV. († 17. Juli 855) im fränkischen Reiche[4]).

---

[1]) Op. I, 413: Ratramnus Corbeiae monasterii monachus, ex libris beatorum Hilarii et Augustini dicta eorundem detruncando, et ad pravum suum sensum incongrue inflectendo ... ex hoc volumen quantitatis non modicae scribens ad Hildegarium Meldensem ep. compilavit; op. I, 450: volens asserere trinam esse deitatem.

[2]) Mansi XIV, 989: Hucbertus Meldensis ecclesiae indignus episc. subscripsi.

[3]) Op. I, 450: per idem tempus quando hic Codex (quem ei Petrus ep. Arretinus commodaverat) in monasterio Altivillaris scriptus fuit, Ratramnus Corbeiae monachus ... ad Hildegarium Meldensem episcopum ... non modicae quantitatis volumen compilavit.

[4]) Op. II, 307. Schrörs, Hinkmar v. R. S. 151 setzt den Ausbruch des Streites bereits vor das Jahr 850; und er ist zu dieser An-

Wie sein Freund Ratramn, nahm auch Gottschalk in dieser willkürlichen Änderung eines alten Kirchenhymnus durch Hinkmar Veranlassung, seinem ganzen Hass gegen seinen unversöhnlichen Gegner Ausdruck zu leihen; doch schrieb er, wie Hinkmar ausdrücklich bezeugt, erst später als Ratramn[1]). Zunächst veröffentlichte er kleinere Flugschriften; darnach liess er eine förmliche Abhandlung über die Trinität folgen, mit dem Zwecke, Hinkmar's Rechtgläubigkeit in Frage zu stellen. Diese Abhandlung, schedula benannt, hat uns Hinkmar in seiner Entgegnung aufbewahrt; von anderen Schriften Gottschalk's in dieser Angelegenheit giebt er uns ebendaselbst noch einige Bruchstücke[2]).

Gottschalk sucht mit seiner Ansicht über die göttliche Trinität die Mitte zu halten zwischen den beiden Extremen des Arianismus und Sabellianismus. Ausdrücklich verdammt er die Arianer, die „tres majestates“, „tres pietates“, „tres

---

nahme gezwungen, da er die Kunstmann'schen Briefe, in denen bereits von der Trinitätsfrage gehandelt wird und deren erster, falls er echt sein sollte, zu Ostern 850 geschrieben sein muss, als echt betrachtet. Gerade der Umstand aber, dass in dem grösseren Schreiben Raban's an Hinkmar nach Ostern 850, bei Sirmond, nichts von der Trinitätsfrage erwähnt wird, spricht gegen die Kunstmann'schen Briefe. — Gfrörer, Gesch. d. K. I, 244, KG. III [2], 888 setzt den Beginn in die Jahre 852 bis 855 und lässt Gottschalk mutwillig diesen Streit beginnen. v. Noorden, Hinkmar v. R. S. 91 setzt den Anfang nicht vor 853 und nicht nach 856.

[1]) Op. I, 413/414: Haec autem (Ratramnum compilasse volumen) audiens Gothescalcus, Orbacensis monasterii Remensis ecclesiae pseudomonachus, tam invidia mei, quem in Ecclesia cantari trinam deitatem vetuisse audierat, quam more suo, qui nova et antea inaudita, canaeque orthodoxorum intelligentiae contraria adinvenire et proferre ab ineunte aetate suae vitiosae indolis delectabiliter studuit et in eodem studio permansit, inde plurima scribere et ad quoscunque potuit, primum latenter, deinde quantum sibi licuit, aperte mittere procuravit. Monnier's Annahme (de Gothesc. et Jo. Scot. Erig. controv. p. 1): Scedulam de Trina Deitate, quam an. circiter 863 (!) composuit, geht jedoch zu weit. Borrasch, Der Mönch Gottschalk von Orbais S. 49 Anm. sagt richtig 853/855.

[2]) Op. I, 415—418. 448. 517/518. 526. 534. 541 f. 550.

potestates", „tres Deos" und „tres deitates" verehren (op. I, 416); nicht minder aber auch die Sabellianer und die ihnen verwandten Patripassianer, die nur „una majestas", „una pietas", „una potestas", „una sanctitas" und „una deitas" anbeten. In dem Ausdruck „trina et una deitas" glaubt er die einzig richtige Bestimmung gefunden zu haben. Da Gott der Vater „Gott" sei, insofern er selbst ungezeugt und Zeuger des Sohnes sei; und der Sohn „Gott", insofern er von Gott gezeugt sei; und der h. Geist „Gott", insofern er ausgehe von dem ungezeugten Vater und dem gezeugten Sohne, so folgt daraus, dass Gott seiner Natur nach (naturaliter) nur einer, und den Personen nach (personaliter) ein dreifacher sei. Gott der Vater ist als „Gottheit" unerzeugt, unentstanden und ungeboren (deitas ingenita); der Sohn ist als „Gottheit" gezeugt, entstanden und geboren (deitas genita); und der h. Geist ist „als Gottheit" weder ungezeugt, unentstanden und ungeboren, noch gezeugt, entstanden und geboren, sondern ausgehend von beiden Gottheiten, von der „deitas ingenita" und der „deitas genita" (deitas procedens): darum ist die h. Dreieinigkeit ihrem Wesen nach (essentialiter et naturaliter) eine und ihren Personen nach eine dreifaltige (op. I, 416). Die absolute Einheit der göttlichen Natur kommt erst in der Dreiheit der Personen zu ihrer eigentümlichen und besonderen Erscheinung[1]), und jeder dieser göttlichen Hypostasen kommt daher eine eigene und volle Gottheit zu[2]).

Zu beweisen sucht Gottschalk diese seine Ansicht einmal mit dem Bild der Taufe, in der ja der Täufling zwar dreimal untergetaucht werde, aber doch könnte man nicht wohl von drei Untertauchungen und drei Taufen reden, sondern nur

---

[1]) Op. I, 517 quod in natura demonstratur omnium trium substantialis generalitas, communitas, universalitas, unitas: ut in personis declaratur individua singularum specialitas atque proprietas.

[2]) Op. I, 417: sic unicuique personae suam propriam deitatem, integram, plenam, perfectam penitus inesse . . . Inest unicuique personae sua propria deitas atque divinitas.

von einer „trina mersio“ und einem „trinum baptisma“ und „trina tinctio“, und allgemein gefasst giebt es nur eine Untertauchung und eine Taufe (op. I, 417); und zum anderen mit dem Begriff der „fides“, die ja auch eine dreifaltige sei, nämlich als Glaube an Gott den Vater, den Sohn und den h. Geist, und doch sei dieser Glaube nur einer (op. I, 417).

Für seine Ansicht beruft er sich auf die von 150 Bischöfen besuchte constantinopolitanische Synode vom Jahre 680, die die Tritheotie der Arianer verwarf und sich für eine trina deitas entschied, wobei dieselbe, ohne es ausdrücklich erwähnen zu müssen, zugleich die Einheit derselben festhielt [1]). Auch Kirchenväter sprächen gleichfalls von einer „trina pietas“ (Prudentius) und von einer „trina potestas“ (Arator).

Gottschalk will darum an dem Ausdruck „trina deitas“ festgehalten wissen und bezeichnet Jeden, der daran Anstoss nimmt, als einen sabellianischen Ketzer. Der alte Hymnus „te trina deitas unaque poscimus“ müsse beibehalten werden, und Hinkmar's eigenmächtige Änderung in „te summa deitas“ erscheint ihm darum als ein todeswürdiges Verbrechen [2]).

Man kann nicht wohl sagen, dass diese Ausführungen Gottschalk's häretische waren. — Gottschalk's Ansichten müssen mannigfachen Beifall gefunden haben [3]). Darob schaute sich auch Hinkmar nach Bundesgenossen um und zunächst wandte er sich auch hier wieder, wie schon im Prädestinationsstreite, an seinen vertrauten Freund Erzbischof Raban von

---

[1]) Op. I, 415: anathematizatos Arrianos colentes τριθεοτείας, id est tres deitates: at tamen in ipso consequenter continetur volumine, in edicto scilicet Constantini, conglorificandam trinam deitatem, nec addi tamen illic opus fuit unam, quia scilicet, dum sub numero singulari dicitur deitas trina, licet non sit dicta, subintelligitur tamen simul et una.

[2]) Ibid.: ita nimirum sine mortis exitio immutari non potest, ubi dicitur trina et una deitas et ubi dicitur sancta et una deitas.

[3]) Op. I, 414 schedula, quae ad nos communiter per complices et satellites suos pervenit. Doch hieraus auf weitergehende Verbindungen Gottschalk's schliessen zu wollen, wie Gfrörer, Gesch. d. K. I, 245, K.G. III, 2. 886/887 thut, sind wir nicht berechtigt.

Mainz[1]). Welche Antwort ihm von dort zu teil wurde, ist nicht bekannt; höchstwahrscheinlich aber dürfte auch diesmal Raban wieder ablehnend geantwortet haben, unter Hinweis auf sein hohes Alter und leidendes Befinden. Einen Gesinnungsgenossen aber fand Hinkmar an dem Erzbischof Rudolf von Bourges, der in den Capiteln an seine Suffraganen ausdrücklich als Glaubensregel verordnete, „unum Deum esse omnipotentem . . . et unam esse deitatem, et substantiam, et majestatem in tribus personis Patris et Filii et Spiritus Sancti“ [2]). Doch scheint Hinkmar geflissentlich eine Erörterung der Trinitätsfrage vermieden zu haben, denn abgesehen davon, dass er unter den Irrlehren Gottschalk's mehrfach den Satz bezeichnet „Deitatem sanctae Trinitatis esse trinam“ hören wir geraume Zeit nichts über diese Angelegenheit. Er selbst stand an, die Feder dazu zu ergreifen.

Erst kurz vor der Synode von Soissons 866 sehen wir ihn wieder lebhaft mit dieser Frage beschäftigt. In bischöflichen Versammlungen sucht er Stimmung für seine Ansicht zu machen, die er dahin zusammenfasste, dass nach Augustin alles, was von der Substanz Gottes ausgesagt werde, in der Einzahl ausgedrückt werden müsse, sowohl bezüglich jeder einzelnen Person der göttlichen Trinität, als auch aller drei zusammengenommen[3]). Als ihn auf einer solchen Versammlung ein Teilnehmer — wie es scheint, war es ein Bischof[4]) — auf das dem Augustin zugeschriebene Buch „Contra quinque hostium genera“ hinwies, wie Hinkmar besonders betont, nicht in streitsüchtiger Absicht[5]), in dem sich der Ausdruck

---

1) Flod. 3, 21 p. 514: quaerens etiam, qualiter de Trinitatis fide ... diversorum patrum sint intelligendae sententiae.

2) Cap. I bei Mansi XIV 945 C. Rudolf war nach Schrörs S. 151 Anm. 5 Erzbischof 845—866.

3) Op. I, 450: Quod quidquid ad se id est substantialiter de Deo dicitur, singulari numero et de singulis et de tribus simul personis sit efferendum.

4) Op. I, 451. Et unicuique Episcopo, sed et illi qui simpliciter falsatum codicem regi dederat, librum authenticum ad inspiciendum dedi.

5) Op. I, 450: non contentiosa intentione.

„una et trina veritas“ finden sollte, sah sich der Reimser Erzbischof veranlasst, über die Echtheit jener Lesart eine kritische Untersuchung an der Hand von alten und ältesten Handschriften anzustellen, bei der sich ihm herausstellte, dass dieser Zusatz nur in einigen neuen, und aus der gleichen Quelle geflossenen Codices interpolirt war. Die bald darauf stattfindende Synode von Soissons benutzte er, diese Fälschung unter Vorlegung von Handschriften öffentlich darzuthun[1]). Da man hier diese Verfälschung augustinischer Schriften bloslegte, dürfte die Annahme nicht fehlgehen, dass man auf dieser Synode auch Ratramn, dem Hinkmar ebenfalls Verfälschungen dieses Kirchenvaters schuld gab[2]), deshalb zur Rede stellte; die ganze Art und Weise, wie Hinkmar über beides, obige Interpolation und Ratramn's angebliche Fälschungen, berichtet, lässt darauf schliessen, dass beides in jener bischöflichen Versammlung zur Sprache kam und auch mit einander auf der Synode zu Soissons im Beisein des Königs öffentlich verhandelt ward[3]). Dass hier zu Soissons auch Gottschalk der Verfälschung der 6. allgemeinen Synode beschuldigt worden sein soll, wäre immerhin möglich, ist uns aber nicht sicher verbürgt. Indes, hält man auch diese beiden Annahmen betreffs Ratramn's und Gottschalk's als zu wenig sicher begründet, um darauf Schlüsse bezüglich der Zeitbestimmung dieser Soissoner Synode zu bauen, da bei der Richtigkeit jener Annahme, weil Ratramn sowohl wie Gottschalk

---

[1]) Op. I, 451: hoc diploma coram omnibus in eadem synodo (apud Suessorum civitatem) relegi feci.

[2]) Op. I, 450: Ratramnus . . . ex libris s. Hilarii et Augustini de Trinitate non modicae quantitatis volumen compilavit . . . cujus compilatio evidenter compilatoris sui demonstrat mendacium; und op. I, 413 dicta erundem (Hilarii et Augustini) detruncando et ad pravum suum sensum incongrue inflectendo.

[3]) Abgesehen von der Satzverbindung, die solche Annahme schon nahe legen könnte, ist vor allen Dingen aber Hinkmar's Hinweis op. I, 450: tunc temporis regi datus fuit (liber Augustini contra 5 hostium genera), als man die Fälschung (mendacum compilatoris) Ratramn's verhandelte, einigermassen beweiskräftig.

erst nach 853 schrieben, alsdann nur die Soissoner Synode vom Jahre 866 gemeint sein könnte, so ergiebt sich doch gleichwohl aus dem Umstand, dass Ratramn erst nach der Soissoner Synode vom Jahre 853 geschrieben hat, wie oben gezeigt wurde, und dass er nach Hinkmar's eigener Bezeugung den Trinitätsstreit damit eröffnete, mithin jene bischöfliche Versammlung nicht vor der Veröffentlichung dieser Schrift des Ratramn hat stattfinden können, dass nur die Synode von Soissons vom Jahre 866 sich mit dieser Angelegenheit hat befassen können[1]).

Jene bischöflichen Versammlungen, wie auch die synodale Verhandlung zu Soissons mögen Hinkmar dazu gedient haben, dem Eindruck der Schriften des Ratramn und Gottschalk entgegen zu wirken und Boden für seine eigene Anschauung zu schaffen: ob mit besonderem Erfolge, muss freilich dahingestellt bleiben[2]).

Schon vor der Synode von Soissons 866 war an Hinkmar die Aufforderung ergangen, sich gutachtlich über diese Frage zu äussern, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass die

---

[1]) v. Noorden, Hinkmar v. R. S. 91 Anm. 1 nimmt gleichfalls die Soissoner Synode von 866 an. Mauguin II, 358 und Schrörs a. a. O. S. 151 Anm. 6 nehmen die von 853 an, und letzterer setzt demgemäss jene bischöfliche Versammlung vor dieselbe.

[2]) Hinkmar muss später noch den Mönchen drohen op. I, 443: Agathense Concilium capite trigesimo octavo decrevit, dicens, Monachos, quos verborum increpatio non emendaverit, etiam verberibus statuimus coerceri. Quod et sancta regula, eodem Spiritu sancto, quo et sacri canones in venerandis Conciliis, per os beati Benedicti promulgata secundo capitulo jubet, indisciplinatos scilicet et inquietos durius arguere, et improbos, et duros ac superbos vel inoboedientes verberum vel corporis castigatione in ipso initio peccati coërcere, sicut scriptum est, Stultus verbis non corrigitur, et percute filium tuum virga, et liberabis animam ejus a morte.

Und den Bischöfen und Äbten muss er entgegenhalten op. I, 446: dignamini pro fide vestra etiam istam Ecclesiae praestare medicinam, ut tales non solum ab ordine clericatus, sed etiam ab urbis habitatione pellantur, ne ulterius sancti Dei populi perversorum hominum contagio polluantur ff.

oben erwähnte bischöfliche Versammlung Anstoss dazu gab; er entsprach dem in der umfangreichen Schrift „de una et non trina deitate“ [1]).

Der Grundbegriff, von dem Hinkmar hier ausgeht, ist der der Deität. Gottschalk hatte denselben auf die Personen bezogen und darum eine „trina deitas“ angenommen. Hinkmar dagegen findet den Begriff der Deität immer in der Natur und dem Wesen Gottes. Daher kann es bei ihm naturgemäss nur eine „deitas una“ geben, als Ausdruck der göttlichen Einheit. Rede man von einer „trina deitas“, so müsse man auch eine Dreifaltigkeit der göttlichen Natur annehmen. Der Einheit der göttlichen Natur steht gegenüber die Dreiheit der Personen, deren jede ist „rationabilis naturae individua subsistentia“ [2]). Lege man jeder dieser göttlichen Personen eine eigene und volle Gottheit zu, so sei dies nicht richtig, da die göttliche Wesenheit und Natur nur eine sei und in jeder einzelnen Person wie in allen dreien zusammengenommen voll und ganz zur Erscheinung komme. Man könne darum nicht sprechen von einer „trina deitas in personis, una in deitate“, noch auch von einer „trina deitas in personis, una in substantia vel essentia, sive divinitate aut natura“, sondern höchstens könne man sagen „trinum Deum in personis, unum in deitate“. Die Gottheit der h. Dreieinigkeit sei nicht eine dreifaltige, sondern nur eine einzige (op. I, 437).

Der Vorwurf des Multiloquiums, den Nicolaus I. wegen einer anderen Schrift (de praedestinatione) gegen Hinkmar erhob (op. II, 247), ist auch bei dieser Abhandlung zutreffend. Mehr phrasen- als inhaltsreich, voll von Wiederholungen und überreich an patristischen Belegstellen, hat die

---

[1]) Op. I, 414: De qua (Gothescalci schedula) bonis vestris desideriis placuit, ut eam in hoc opere cum integritate ponerem, et post ad singula Catholicorum sententiis responderem.

Die Schrift selbst findet sich op. I, 413—555.

[2]) Op. I, 523: quod inter naturam personamque differre praediximus: quoniam natura est cujuslibet substantiae specificata proprietas, persona vero rationabilis naturae individua subsistentia.

weitschweifende Darstellung etwas Ermüdendes. Was die Abfassung dieser Schrift anlangt, so sagt Hinkmar selbst, dass er sie nach seinem zweiten Werke über die Prädestination begonnen hat[1]); möglich, dass die oben erwähnte bischöfliche Versammlung Veranlassung dazu gab (op. I, 450); fertig gestellt aber wurde sie dann erst nach Gottschalk's Tode, ums Jahr 868.

Diese ganze Streitfrage hätte sich bei einigem guten Willen auf beiden Seiten recht wohl ausgleichen lassen können[2]). Hätte man es der Mühe für wert gehalten, sich den Begriff der Deität und was man unter derselben verstand, ob man ihn in die göttliche Natur oder in die Person verlegte, näher zu erläutern, so würde sich schon eine befriedigende Erklärung haben finden lassen. So aber liess leidenschaftlicher Hass und Feindschaft einander nur absichtlich missverstehen: von der einen Seite erschallte der Vorwurf auf Sabellianismus, von der anderen hallte er zurück auf Arianismus. Doch erzielte Hinkmar's drohende Sprache[3]), dass mit seiner Schrift „de una et non trina deitate“ der Streit zur Ruhe kam, wenngleich er es nicht hindern konnte, dass seine Änderung des Ausdrucks „te trina deitas“ nicht allenthalben zur Geltung gelangte[4]).

---

[1]) Op. I, 552: Haec omnia post librum de praedestinatione contra Gothescalcum et complices ejus . . . statim in initio suae de trina deitate blasphemiae collegi et scripsi. Dass hiermit nur das zweite Werk de praedestinatione gemeint sein kann, zeigt v. Noorden a. a. O. S. 91 Anm. 7 und Schrörs a. a. O. S. 156 Anm. 27. — v. Noorden setzt den Beginn nicht vor 853 und den Abschluss nach Gottschalk's Tode. Schrörs dagegen verlegt die Abfassung ins Jahr 860, unmittelbar nach Abschluss seines Werkes über die Prädestination. Gfrörer, K.G. III[2], 889 lässt diese Schrift entstehen 857, Schröckh, K.G. XXIII S. 290 und Borrasch, Der Mönch Gottschalk S. 51 ebenso.

[2]) So Gess, Merkwürdigkeiten aus dem Leben und den Schriften Hinkmar's S. 82, Schröckh, K.G. XXIII, 292.

[3]) Op. I, 443 und 446; so auch Gfrörer, Gesch. d. K. I, 247, K.G. III[2], 889 und Borrasch a. a. O. S. 51.

[4]) Vgl. Dupin, Nouv. Bibl. des Aut. Ecclés. T. VII p. 27.

XVII.

Zu Nikolaos von Methone.

Von

D. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Es giebt zwei Bischöfe von Methone mit Namen Nikolaos, der eine dem 12. Jahrhundert, der andere dem 13. Jahrhundert angehörig. Jener war ein Zeitgenosse und Freund des Kaisers Manuel Komnenos (1143—1180) und lebte, wie ich wiederholt nachgewiesen habe, vom letzten Dritteil des 11. Jahrhunderts bis etwa 1160, dieser war Zeitgenosse des lateinischen Kaisertums und Freund des Nikephoros Blemmydes, der ihm und seiner Unerschrockenheit in erfolgreichem Kampfe gegen die Lateiner in einem — von mir in meinen auf jene Zeit bezüglichen Forschungen mehrfach herangezogenen, jüngst noch von Heisenberg in seiner Blemmydes-Ausgabe (Leipzig 1896, S. 133) wieder abgedruckten — Gedicht ein schönes Denkmal gesetzt hat. Die theologische und schriftstellerische Bedeutung des älteren Nikolaos habe ich in der Byz. Ztschr. (II, S. 438—478) eingehend zu würdigen gesucht. Insbesondere habe ich sodann in derselben Zeitschrift (VI, S. 55—91) Nikolaos desjenigen Ruhmes völlig entkleidet, den er bisher, schon lange vor der ersten Veröffentlichung seiner hauptsächlichsten theologischen Werke durch Demetrakopulos (Bibliotheca ecclesiastica, Leipzig 1866, S. 199—380), in philologischen und philosophischen Kreisen genoss, indem ich nachwies, dass Nikolaos' gepriesenes Werk gegen Proklos nichts weiter als eine einfache Wiederholung der „Widerlegung des Proklos“ von Prokopios von Gaza ist. Die schriftstellerische Persönlichkeit des jüngeren Nikolaos dagegen ist bis jetzt für uns noch völlig in Dunkel gehüllt geblieben. Erst in jüngster Zeit glaube ich auf diesem Wege einen Fortschritt gemacht und den von Nikephoros Blemmydes

in jenen Versen gefeierten Methonensischen Bischof in der uns heute noch zugänglichen Überlieferung entdeckt zu haben. In der Zeitschrift für Kirchengeschichte (XVIII, S. 546—571) habe ich den Fachgenossen über diese Frage Rechenschaft gegeben.

Mit dem dort vorgetragenen Ergebnis werden freilich die Nachrichten nicht stimmen, die ich bisher mit Simonides in seinen Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες (London 1859) glaubte festhalten zu können. Dieser teilt nämlich (a. a. O. S. ε') auf Grund der, wie er andeutet, handschriftlich in einem der Athosklöster vorhandenen Schrift des Hieromonachos Stephanos Περὶ τῶν τοῦ Ἄθω ἐνδόξων ἀνδρῶν (zu Athen im Jahre 1632 geboren, im Xenophonskloster auf dem Athos im Jahre 1705 gestorben, vgl. a. a. O. S. 116) mit, Nikolaos von Methone, aus dem thrakischen Methone stammend und in Byzanz gebildet, sei nach längerem Aufenthalte in mehreren Athosklöstern in das peloponnesische Methone übergesiedelt, hier, 42 Jahre alt, nach dem Tode des Bischofs Chrysanthos, seines Verwandten, im Jahre 1224 dessen Nachfolger geworden und 1257 daselbst gestorben. Nun herrscht in den Angaben des Simonides über die Schriften des Nikolaos von Methone, die ich s. Z. in meinen Untersuchungen „Zu Nikolaos von Methone“ (Ztschr. f. Kirchengesch. IX, S. 405—431 und S. 565—590) sorgfältig zu prüfen, bezw. richtig zu stellen mir angelegen sein liess, eine merkwürdige Ähnlichkeit mit anderweitig Überliefertem. Auffällig kam mir schon früher die Anführung eines der oben erwähnten Proklos-Wiederlegung ganz ähnlichen Werkes vor. Jene führt die Aufschrift: Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου, πρὸς τὸ μὴ συναρπάζεσθαι τοὺς ἀναγινώσκοντας ὑπὸ τῆς ὑποφαινομένης αὐτῇ πειθανάγκης καὶ σκανδαλίζεσθαι κατὰ τῆς ἀληθοῦς πίστεως. Befremdlich musste schon des Simonides an die von ihm S. η' a. a. O. mitgeteilte Aufschrift dieses Werkes geknüpfte Bemerkung erscheinen: ὅπερ μάλιστα καὶ ἐξεδόθη. Meines

Wissens ist Nikolaos' „Widerlegung des Proklos“ nur in der einen Ausgabe J. Th. Vömel's, des bekannten Demosthenesforschers (Frankfurt a. M. 1825), vorhanden. Und wunderbar ist es wiederum, dass Simonides diese Schrift nicht gekannt hat, wozu ihm die Münchener Bibliothek, deren Handschriften er Ende der fünfziger Jahre vielfach durchforschte, doch die beste Gelegenheit bot. In dem Verzeichnis der Werke jenes von Simonides auf Grund der Nachrichten des Stephanos von Athen ins 13. Jahrhundert versetzten Nikolaos von Methone erscheint nun aber noch, ohne dass Simonides oder irgend einer der späteren Gelehrten (die freilich, seitdem Simonides zumeist seines Uranios wegen in Bann und Acht gethan war, sich um jene seine 1859 bei David Nutt in London erschienene Sammelschrift gar nicht gekümmert haben) auf die merkwürdige Thatsache aufmerksam geworden wäre, ein anderes Werk des Nikolaos mit der Aufschrift: *Συζητήσεις περὶ θεολογικῶν θεσμῶν τοῦ Πλατωνικοῦ φιλοσόφου Πρόκλου βιβλία ἕξ.* Diese von der sonstigen, durchaus einhelligen Überlieferung abweichende Fassung, in welcher ausserdem von sechs Büchern die Rede ist, während die handschriftliche der Proklos-Widerlegung nirgends eine Bucheinteilung erkennen lässt, sondern übereinstimmend 198 Kapitel aufweist, nötigt uns, so wollte es mir früher scheinen, als ich, durch diese Angaben bestimmt, im Archiv für Geschichte der Philosophie IV, S. 243—250 für „Zwei Bestreiter des Proklos“ eintreten zu müssen glaubte, an eine durchaus andere Schrift und an einen anderen Verfasser zu denken. Wenn in den Tagen des Nikolaos von Methone, im ersten Drittel des 12. Jahrhunderts, die *Στοιχείωσις θεολογική* des grossen Lykiers noch so zahlreich verbreitet, die Freude an platonischer Forschung im hellenischen Volke so tief gewurzelt war, dass infolge dessen der Bischof von Methone, in der schriftstellerischen Maske des alten wackeren Gazäers Prokopios, Gefahr für die Christen seiner Zeit befürchten und aus diesem Grunde sich zu einer Widerlegung des philosophisch so

gründlichen und äusserst fein gefügten Werkes entschliessen konnte: so würden wir, schloss ich ehedem, im Hinblick auf Nikephoros Blemmydes und Stephanos von Athen etwa folgern dürfen, dass der Methonensische Nikolaos des 13. Jahrhunderts, ein hervorragender und vielleicht auf den Ruhm seines grossen gleichnamigen Amtsvorgängers eifersüchtiger Mann, dessen übrige Schriftstellerei, Simonides' nach handschriftlichem Befund gegebenen Nachrichten zufolge, entschiedene Anlehnung an dessen theologische Werke verrät, gegen des Proklos „Theologische Unterweisung" den Kampf abermals aufzunehmen sich veranlasst gesehen hat. Wer hat — so fragte ich bereits vor Jahren und frage heute erst recht danach — dieses Werk schon gesehen oder weiss von seinem Verbleib über Simonides' Nachrichten hinaus Zuverlässiges zu melden? Es wäre doch sehr wünschenswert, wenn demselben jetzt ein wenig genauer nachgespürt werden könnte. Die Zeit der Abfassung würden wir, Stephanos' Angaben folgend, um die Mitte des 13. Jahrhunderts setzen, eine Zeit, in welcher die philosophischen, besonders die platonischen Studien in Byzanz noch in hoher Blüte standen. —

— „Schwänke das alles!" möchte ich, wie Ulrich von Hutten über die Fabel von der Schenkung Constantin's in seinem „Vadiscus", rufen. Jene ganze Auffassung der Sachlage nämlich erscheint mir jetzt durchaus unzutreffend, da ich die Nachrichten des Simonides, welche der Darstellung zu Grunde liegen, als auf Schwindel beruhend ansehen muss. Ich habe lange gezaudert, dem vielberufenen Handschriftenfälscher auch da zu misstrauen, wo er gute Handschriften unzweifelhaft echter Werke mittelalterlicher Griechen vor sich hatte und daraus Mitteilungen machte oder zu machen schien. Nachdem aber Spyr. P. Lambros in einer sehr dankenswerten Ergänzung zu meinem Aufsatz „Vom Dionysioskloster auf dem Athos" (Byz. Ztschr. II, S. 79—95) mit der Aufschrift „Noch einmal das Dionysioskloster auf dem Athos" (Byz. Ztschr. II, S. 609—616) überzeugend nachgewiesen hat, in welcher listigen und versteckten,

absichtlich irreführenden Weise Simonides sowohl im *Πρόλογος* wie in den *Σημειώσεις* seiner zuvor erwähnten Schrift Wahres und Falsches zu einem oft völlig undurchsichtigen Lügengewebe zusammenbrachte, bin ich von jenem Glauben zurückgekommen.

In der oben angedeuteten Untersuchung kamen mir starke Zweifel an der Zuverlässigkeit der Nachrichten des Simonides, die er aus Stephanos' von Athen Werke *Περὶ τῶν τοῦ Ἄθω ἐνδόξων ἀνδρῶν* entnommen haben wollte. Weder bei Krumbacher noch Ehrhard (Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2. Aufl. 1897) fand ich nur eine Silbe über diesen Gewährsmann; auch nicht in Manuel Jo. Gedeon's gründlichem und zuverlässigem Werke über den Athos (*Ὁ Ἄθως. Ἀναμνήσεις, Ἔγγραφα, Σημειώσεις.* Konstantinopel 1885). Ich wandte mich daher schliesslich an Spyr. P. Lambros in Athen, der, wenn irgend einer, durch seine handschriftlichen Forschungen in den Klöstern des Athos befähigt sein musste, über Simonides' Angaben ein begründetes Urteil abzugeben. Zum Trost gereichte mir der Umstand, dass auch dieser gewiegte Sachkenner durch Simonides zeitweilig hat getäuscht werden können, worüber er selbst in seinem Aufsatz in der Byz. Ztschr. III, S. 615/616 berichtet. Wer diese Arbeit Lambros' mit ihren überraschenden Enthüllungen über die Winkelzüge und Fälschungen des Simonides aufmerksam gelesen hat, der wird in dem an mich gelangten Schreiben desselben einen höchst erwünschten Nachtrag dazu sehen, dessen wissenschaftliche Bedeutung nicht zu unterschätzen ist, und der auch für andere von Simonides angerührte Fragen Beachtung verdient.

Meine Anfrage vom 22. April d. J. beantwortete Lambros in einem am 23. Juli mir zugegangenen Briefe folgendermassen: „Auf Simonides ist überhaupt kein Vertrauen zu setzen. Er war nicht nur ein Betrüger und Erfinder von falschen Nachrichten, sondern auch ein ganz unzuverlässiger Forscher, wo er das Vorhandene vor sich hatte. Einen

Beweis davon haben Sie in seinen Mitteilungen über den angeblichen Stephanos von Athen.

Er beruft sich S. 116 der *Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες* auf Fabricius oder vielmehr auf das im elften Bande von Fabricius-Harles S. 532 befindliche Citat von Demetrios Prokopios Moschopolitis, den er ganz einfach Demetrios Moschopulos umtauft.

Vergleichen Sie die Stellen:

Fabricius.	Simonides.
Στεφάνης Ἀθηναῖος ἱερομόναχος. Ἀνὴρ πεπαιδευμένος ἱκανῶς τήν τε ἱερὰν θεολογίαν καὶ τὴν θύραθεν φιλοσοφίαν. Συνέγραψε διάφορα συγγραμμάτια, οἷς οὔπω ἐνετύχομεν.	*Στέφανος Ἀθηναῖος ἱερομόναχος, ἀνὴρ πεπαιδευμένος ἱκανῶς τήν τε ἱερὰν θεολογίαν, καὶ τὴν θύραθεν φιλοσοφίαν. Συνέγραψε διάφορα συγγράμματα, οἷς οὔπω ἐνετύχομεν.*

Sie sehen, Simonides hat willkürlich *συγγράμματα* anstatt *συγγραμμάτια* geschrieben. Das ist aber wenig. Er macht aus dem *Στεφάνης* einfach einen *Στέφανος*. Demetrios Prokopios weiss über sein Leben nichts; Simonides (S. 116) fabulirt über ihn Eigenes. Einen Stephanos von Athen hat es, soviel ich weiss, überhaupt nicht gegeben. Ebenso ist die von Simonides angegebene Schrift desselben *Περὶ τῶν τοῦ Ἄθω ἐνδόξων ἀνδρῶν* aus der Luft gegriffen. Im Xenophonskloster existirt nichts Derartiges. Es ist zwar wahr, dass vieles verloren gegangen ist; eine Schrift über Athosgelehrte dürfte aber nicht spurlos verschwinden.

Ebenso unzuverlässig und verführend sind die meisten der in derselben Schrift des Simonides enthaltenen Notizen; der Schwindel geht durch die ganze Schrift. Ich traue wenigstens auf nichts; dasselbe rate ich Ihnen. Ich ziehe es vor, etwas vielmehr ganz zu ignoriren, als einen Gewährsmann wie Simonides zu haben."

Das habe ich denn auch in der oben erwähnten Abhandlung gethan, die ich, ohne Lambros' Antwort abzuwarten, schon Ende Mai d. J. der Redaction der Zeitschrift

für Kirchengeschichte eingesandt habe. Meine Arbeit behandelt eine vor sieben Jahren in Griechenland zuerst veröffentlichte Schrift, die zwei Jahre später nebst zwei anderen desselben Verfassers von einem Klostervorsteher in Moskau noch einmal herausgegeben wurde, worüber E. Kurtz in der Byz. Ztschr. s. Z. berichtete. Nur die erstere Ausgabe stand mir zu Gebote; mit ihr allein schon glaubte ich die Verfasserfrage lösen zu können. Freilich ist auf dem Felde wissenschaftlicher Arbeit fast jeder Abschluss nur ein vorläufiger und jedes Stillestehen nur eine kurze Rast auf dem Wege weiteren Vordringens; was heute diesem misslingt, kann dem andern schon morgen gelingen. Ein solches Gelingen kann ich aber, gegenüber meiner Arbeit „Der Mönch und Presbyter Epiphanios“ (Byz. Ztschr. IV, S. 346—362) z. B. in Vasiljevskij's, in der Zeitschrift der orthodoxen Palästinagesellschaft Sborniks 1886 erschienenen, Epiphanios-Ausgabe nebst Forschungen und seinen, wie der über sie in der Byz. Ztschr. VI, S. 215 berichtende E. Kurtz meint, über mein „Ergebnis weit hinausgehenden Resultaten“ nicht sehen. Der überscharfe Rigaische Kritiker hat mir ob meiner Nichtberücksichtigung jener — sie war mir unzugänglich — ein in ziemlich hochfahrendem Tone gehaltenes „bibliographisches Monitum“ (Byz. Ztschr. VI, S. 214) erteilen zu müssen geglaubt. Er hätte statt dessen lieber Vasiljevskij, für den er a. a. O. eine Lanze einlegt, auf Bonnet's „Acta Andreae“ (Paris 1895) aufmerksam machen sollen, um mit ihm zu der Erkenntnis zu gelangen, dass die textkritischen und Verfasser-Fragen weder durch mich noch durch Vasiljevskij schon eine endgültige Lösung gefunden haben, dass diese vielmehr (vgl. Bonnet a. a. O. S. VIII) noch aussteht. Was aber die obenerwähnte Moskauer Textveröffentlichung betrifft, so nahm ich, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, durch meinen hiesigen Buchhändler die Vermittelung von F. A. Brockhaus in Leipzig in Anspruch, an den jener am 9. Febr. d. J. meinen genau nach E. Kurtz's Angaben in der Byz. Ztschr. gefassten Bestellzettel mit einem

Begleitschreiben absandte. Erst am 26. März d. J. kam der Brief des Buchhändlers samt meinem Zettel von F. A. Brockhaus zurück mit dem Vermerk: „Leider nicht zu ermitteln! Der beste dortige Buchhändler hat dort ohne Erfolg gesucht. Ergebenst F. A. Brockhaus." Das ist ein trauriges Zeichen für die Zustände im russischen Buchhandel, auf die einmal in dieser Zeitschrift öffentlich hinzuweisen mir pflichtgemäss erscheint. Ich würde überdem diesen Fall, in welchem ebenso wie bei dem ersterwähnten irgend welcher Schade für die Wissenschaft nicht zu verzeichnen sein wird, trotzdem der Beachtung gar nicht für wert halten, wenn ich der einzige wäre, der solche Erfahrung hat machen müssen. Ich habe an meinem Freunde Waldemar Nissen in Hamburg einen einwandfreien Zeugen und Gefährten. In seiner gründlichen, erst die Anfangsabschnitte einer umfangreicheren Untersuchung bietenden Abhandlung über „Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts" (Beilage z. Jahresber. der Gelehrtensch. des Johanneums in Hamburg 1897) klagt dieser u. a. darüber (S. 4), dass Sokolon in seinem „bedauerliche Lücken und manche Missverständnisse" enthaltenden Werke über den Zustand des Klosterwesens in der byzantinischen Kirche (842—1204) „in der alphabetischen Übersicht der von ihm erwähnten Klöster nicht die griechischen Namen, sondern deren russische Formen, ja sogar Übersetzungen giebt". An den durch allerdings recht starke Beispiele begründeten Tadel schliesst er die Bemerkung: „Wenn russische Gelehrte den gewiss berechtigten Anspruch erheben, dass auch ihre russisch geschriebenen Arbeiten im Abendlande Benutzung finden, so ist es sicherlich nicht zuviel verlangt, dass sie dies nicht durch ein derartiges Verfahren künstlich erschweren." Zu Nutz und Frommen anderer setze ich endlich noch den in die Anmerkung verwiesenen Stossseufzer Nissen's hierher, den ich voll und ganz unterschreibe, da er auch den von mir bei meiner jüngsten Untersuchung zu Nikolaos von Methone erlebten Fall enthält: „Auch eine Verbesserung

in den buchhändlerischen Beziehungen der russischen Verlagsanstalten zu den einheimischen und den deutschen Sortimentshandlungen kann nur im Interesse der russischen Gelehrtenwelt liegen. Verfasser hat es oft schmerzlich empfunden, wie trotz genauester Titelangabe (mit Verlagsort, Jahr und bisweilen sogar Verlegern) viele Monate verstrichen, ehe das verlangte Werk eintraf, ja nicht selten sogar die Erklärung kam, das Buch sei nicht zu beschaffen." — Ich denke, dieser Hinweis genügt. Im übrigen verweise ich auf meine nunmehr in der Zeitschrift für Kirchengeschichte erschienene Abhandlung.

Nachschrift.

Diese Arbeit wurde Ende Juli 1897 abgeschlossen und eingesandt. Erst jetzt (Mai 1898) finde ich in dem von Otto Harrassowitz in Leipzig ausgegebenen Antiquariats-Katalog Nr. 230, S. 22 unter Nr. 472 die, wie zuvor erwähnt, von mir auf den Wegen des kundigsten und rührigsten Buchhandels vergeblich gesuchten „Drei Abhandlungen eines unbekannten griechischen Schriftstellers des 13. Jahrhunderts", mit der Bemerkung „Nicht im Handel" versehen, antiquarisch für 5 Mk. angeboten. Der Preis ist für eine Schrift von 115 Seiten, d. h. eigentlich 57 Seiten griechischen Textes, denn die andere durch die russische Übersetzung ausgefüllte Hälfte ist für abendländische Gelehrte durchaus wertlos, — ein ganz unverhältnismässig hoher, zumal, wenn man bedenkt, dass die Veröffentlichung der für die Ermittelung des bisher unbekannten Verfassers völlig ausreichenden Schrift *Περὶ τοῦ ὅπως ἴσχυσε καθ' ἡμῶν ὁ Λατῖνος ἤτοι Δημηγορίας Θωμᾶ τοῦ Μωροζίνη (πρώτου χρηματίσαντος παπικοῦ Κωνσταντινουπόλεως Πατριάρχου ἐν ἔτει* 1205) *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή*, in Arsenij's Ausgabe von 1892 die dritte, bereits in Kalogeras', wissenschaftlichen Ansprüchen vollkommen genügender Ausgabe vom Jahre 1890 (18 Seiten Text) vorlag. Was haben denn solche russische

Ausgaben überhaupt für einen Zweck, wenn sie vor allem dem deutschen Buchhandel nicht von vornherein zugänglich gemacht und dann, auf Klosterkosten, wie es scheint, einmal hergestellt, zu Preisen im Antiquariatshandel angeboten werden, die zu dem Buchwerte auch nicht annähernd im Verhältnis stehen? Meine inzwischen a. a. O. erschienene Arbeit „Ein unbekannter Gegner der Lateiner“ ist schon in der Byz. Ztschr. VII, 2, S. 473 von C. Weyman verzeichnet, natürlich, wie ich das schon längst nicht anders gewohnt bin, mit der Wendung: „Sucht als Verfasser der . . Schrift . . . den jüngeren Nikolaos von Methone, einen Freund und älteren Zeitgenossen des Nikephoros Blemmydes zu erweisen.“ Ein besserer Kenner jener Zeiten und der wichtigsten für sie in Betracht kommenden Quellen, August Heisenberg, schrieb mir dagegen (9/2. 98): „Ihre Ausführungen haben mich vollständig überzeugt, dass der Verfasser jener Schrift in der That Nikolaos der Jüngere von Methone ist, und es ist sehr dankenswert, dass Sie so der Litteraturgeschichte einen der besten Griechen des 13. Jahrhunderts wiedergewonnen haben. Nun aber wäre es von höchstem Interesse, auch die beiden anderen Schriften der Moskauer Handschrift kennen zu lernen und an ihren Platz zu stellen, da doch gar kein Grund vorhanden ist, sie dem Älteren zuzuschreiben. Nachdem Sie diesem seinen Kranz geraubt haben, würde es Sie nicht freuen, dem Jüngeren den verdienten Ruhm wieder zu geben?“ Freuen? Gewiss; trotzdem verzichte ich darauf. Die Ermittelung des Verfassers war mir die Hauptsache. Mögen andere das durch die wunderlichen russischen Verhältnisse Versäumte nachholen.

XVIII.

Zur Interpretation des Lutherliedes „Ein' feste Burg".

Von

D. **Georg Runze,**
Professor der Theologie in Berlin.

Seit mehr als 25 Jahren habe ich eine Stelle aus dem Liede „Eine feste Burg" anders als üblich aufgefasst. Neuerdings hat sich mir das Zutreffende dieser Ansicht wiederum bestätigt, und zwar durch den Verlauf eines — mir erst später bekannt gewordenen — Federkrieges aus dem Jahre des Lutherjubiläums, der zunächst zwar einen anderen Punkt des Liedes zum Gegenstande hatte, aber auf die Deutung der von mir ins Auge gefassten Worte zurückwirkt. Da jene interessante Controverse in zerstreuten Feuilletonartikeln oder Sprechsaaläusserungen sich verloren hat, so wird es nicht unwillkommen sein, dass ich bei dieser Gelegenheit den Verlauf derselben rekapitulire. Es handelt sich dort wie hier um die 4. Strophe.

Die Entscheidung über Wahrheit und Irrtum wird vollständig erst möglich sein, wenn der älteste Druck des Liedes wiederaufgefunden sein wird. Es kommt nämlich letztlich auf ein Komma oder Kolon an, dessen Fehlen in den späteren Drucken natürlich nichts beweist, da in dieser Hinsicht auch sonst die grösste Willkür waltete. Von dem alten Cantional vom Jahre 1529, dessen Salig in seiner „Vollständigen Historie der Augsburgischen Confession" (1730) erwähnt und welches auch wohl dasselbe ist, aus dem Busch 1731 einzelne Stellen unseres Liedes citirte, ist gegenwärtig kein Exemplar mehr bekannt. Der 1817 in Nürnberg verstorbene

Prediger G. E. Waldau hat es gekannt, vgl. G. E. W. im „Journal von und für Deutschland“ 1788, II, 328 ff. (nach Wackernagel). Die Erlanger Ausgabe der Werke Luther's erwähnt, dass ein solches Gesangbuch (*Geistliche Lieder aufs neu gebessert* zu Wittenberg von D. Martin Luther, Ostern 1529, gedruckt durch F. Klug) im Besitz des Prof. Schwarz in Nürnberg sei; der Verbleib dieser Schwarz'schen Bibliothek ist aber trotz angestrengter Bemühungen noch nicht ermittelt[1]). Was sonst bekannt ist, sind nur Nachdrucke. Das im Jahre 1881 in der „Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben“ von seinem Besitzer D. Knaake beschriebene Enchiridion (ohne Jahreszahl und Druckerangabe) ist einem Wittenberger Gesangbuch nachgedruckt (und zwar wahrscheinlich dem 1528 von Hans Weisse gedruckten); in ihm ist unser Lied das letzte der „Wittenberger Gesänge“, also angefügt den schon 1524 (und dann wieder 1526) in Wittenberg, und zwar in derselben Reihenfolge, gedruckten Liedern. Das Klug'sche Gesangbuch vom Jahre 1529, von welchem wir nicht einmal Nachdrucke kennen, sondern nur eine plattdeutsche Übersetzung, hat bereits eine völlig veränderte Reihenfolge. Das eben erwähnte (Walther'sche) Chorbüchlein von 1524 und auch der im Besitz des Dr. Biltz befindliche und jüngst in Berlin im Verlage von Imberg & Lefson zum Verkauf angebotene Originalabdruck eines Enchiridion „für die Laien“, Wittenberg (mit kurfürstlichem Wappen versehen) 1526, wohl das erste von Luther besorgte Gemeindegesangbuch, enthält unser Lied noch nicht[2]). Das Original des 1871 von Otto Kade herausgegebenen Notentextes („Luthercodex“), welches der Reformator allerdings als Widmung von dem kursächsischen Kapellmeister Joh.

---

[1]) Vgl. Fr. Zelle, Eine feste Burg ist unser Gott, Osterprogr. Berlin 1895. Koestlin, Martin Luther (4) II, 650. Nach Wackernagel III, 1. 19 f. existirt eine Sammlung mit gleichem Titel, jedoch erst vom Jahre 1531.

[2]) Vgl. N. Preuss. Ztg. v. 18. Mai 1895.

Walther (in Torgau) **eigenhändig benutzt hat**, enthält leider nur den Text der beiden ersten Strophen[1]). Wir sind also einstweilen zu Conjecturen berechtigt.

I.

Die Worte:

„Ein Wörtlein kann ihn fällen. —

Das Wort sie sollen lassen stahn
Und kein'n Dank dazu haben“

verstehe ich so, dass die beiden letzteren Zeilen eine erläuternde Wiederaufnahme der Schlusszeile der vorhergehenden Strophe bilden, d. h. die exemplificirende Inhaltsangabe des „einen Wörtleins“ enthalten, so dass „das Wort“ nicht als Objectsaccusativ, sondern als Nominativ-Apposition zu „Wörtlein“ zu verstehen und hinter „Wort“ ein Kolon zu setzen ist. Hinter „fällen“ wäre somit nicht ein Punkt, sondern nur ein Komma (oder Kolon) zu denken, um die wiederaufnehmende Exposition der folgenden Strophe anzudeuten.

Das macht, er ist gericht't;
Ein Wörtlein kann ihn fällen, —

Das Wort: „Sie sollen lassen stahn
Und kein'n Dank dazu haben!“

Allerdings eine paradoxe Auslegung! — Wer sich einmal fest daran gewöhnt hat, in diesen Zeilen das hervorragende classische Zeugnis Luther's für die Unverbrüchlichkeit des Bibelwortes zu finden, — derart, dass oft bei feierlichen Gelegenheiten lediglich — oder doch getrennt von den anderen — die letzte Strophe des Liedes angestimmt wird, deren Lostrennung von der vorhergehenden im Zu-

---

[1]) Ob jener Codex, für den dem früheren Besitzer H. Klemm in Dresden (Schrag'sche Verlagsanstalt, Forststrasse 13b—14), aus Nordamerika einst vergeblich 25 000 M. geboten wurden, inzwischen in Deutschland angekauft ist, ist mir nicht bekannt. Ein Exemplar des Abdruckes ist der Berliner Universitätsbibliothek seitens des 1886 verstorbenen Verlegers Commissionsrats H. Klemm kurz vor seinem Tode durch meine Vermittelung verehrt worden.

sammenhange meiner Ansicht eine grammatikalische Monstrosität bedeuten würde: — der wird sich schwer entschliessen, gegen das „Gotteswort" ein „den Teufel fällendes Wort" einzutauschen und somit das Wort des „belebenden Geistes" dem „tötenden Buchstaben" zu opfern. Ist es doch den Bekämpfern des „pseudo-evangelischen" Wortinspirationsdogmas mit dem beliebtesten der gegnerischen dicta probantia Joh. 5, 34 ähnlich ergangen. Die Wahrscheinlichkeit, dass ἐρευνᾶτε Indicativ und der Sinn des Wortes z. T. ironisch gemeint ist, hat der Verwertung der Stelle im Interesse der „normativen Autorität" des Bibelwortes keinen Abbruch thun können.

Dennoch liegen zureichende Gründe für jenen Versuch einer Richtigstellung vor. Von dem Worte Gottes als der heiligen Schrift im ganzen enthält das Lied sonst nichts. Gottes Schutz in der Not, namentlich wider die Anfechtungen des Teufels ist das Thema des Liedes. In diesem Triumphgesange des Gottvertrauens spielen die wesentlichsten Glaubensobjecte eine Rolle: Gottes Vorsehung, die Mittlerschaft Jesu Christi und seine Gottheit, endlich das Siegesbewusstsein der Heilsgewissheit, das Reich des Geistes. Dem Reiche Gottes mit der Fülle seiner Kräfte und Wirkungen steht entgegen das Reich des Teufels mit seinem ohnmächtigen Ansturme wider die Schützlinge Gottes. Mögen die Feinde, von Satan's Geist getragen, uns äusserlich schädigen, der Sieg wird unser sein. In diesem Gedankengange bedarf das formale Princip des Schriftwortes keiner ausdrücklichen Erwähnung; gleichviel ob die geschichtlich-psychologische Motivirung in unbekannten persönlichen Erfahrungen Luther's zu suchen ist oder, wie bis jetzt am wahrscheinlichsten gemacht worden, entweder (mit Linke) in den Zwickauer und Carlstadt'schen Händeln und den Anfängen des Abendmahlsstreites (1525) oder (mit Schneider und Koestlin II, 182) in dem Märtyrertode Leonhard Kaisers (1527) oder (mit Biltz) in den Otto v. Pack'schen

Händeln (1528/29)[1]) oder endlich (mit Wackernagel u. a.) in den Erlebnissen des Jahres, in welchem das Marburger Colloquium und der Reichstag zu Speyer tagte. Die bekannte Sleidan'sche Äusserung, die ehedem auf das Jahr 1530 schien bezogen werden zu müssen, spricht, genau besehen, gegen keines jener Jahre. Anklänge an unser Lied finden sich in fast allen Schriften Luther's, und da, wie Bachmann nachgewiesen hat, neben dem 46. Psalm mehr als 30 Bibelstellen im Texte des Liedes wiedergefunden werden können, so ist die Folgerung nicht ausgeschlossen, dass die Dichtung mehr durch eine Zeit stiller Sammlung und Vertiefung in das Bibelwort als durch äussere weltbewegende Ereignisse hervorgerufen sei.

Auffallend bleibt inzwischen in diesem wie in jenen Fällen, dass

a) abgesehen von unserer problematischen Zeile das ganze Lied über das „Schriftwort" sich ausschweigt; warum sollte gerade hier vom „Worte Gottes" als solchem die Rede sein?

b) Wenn unsere Zeile sich auf ein specielles Schriftwort, etwa im Sinne des *τοῦτό ἐστιν*, beziehen sollte (diese Ansicht ist durch Joh. Linke's[2]) Ausführungen plausibel geworden),

---

[1]) Der ehemalige Rat des Herzogs Georg von Sachsen, Otto v. Pack, hatte am 18. Februar 1528 dem Landgrafen Philipp von Hessen das angebliche Bündnis verraten, das Herzog Georg mit vielen katholischen Fürsten — auch dem Kurfürsten von Brandenburg — schliessen wollte. Darob grosse Aufregung. Herzog Georg leugnete den Thatbestand, der sich auch als erdichtet später herausstellte. Der Höhepunkt in der bezüglichen Controverse Luther's mit dem Herzog fällt in das Ende des Jahres 1528 und Anfang 1529. Wörtliche Anklänge besonders im Briefe vom 31. Dezember 1528 an Kurfürst Johann (*„Leib und Gut und Ehre" . . . . „alles einsetzen"*), — an Joh. Hess vom 31. Januar 1529 (*„er wüte und tobe ernsthaft"*).

[2]) Wann wurde das Lutherlied „Eine feste Burg" verfasst? Leipzig 1886. (Antwort: am 8. Reformationsfest 1525.) Vgl. aber K. Biltz, „Bl. f. Hymnol." 1883, 103 ff. und Herrig's „Archiv f. d. Studium d. n. Spr." 1886, S. 45—47. Übrigens ist durch das erwähnte

so würde diese so beiläufige Erwähnung — mit dem Pluralsubject zwischen zweimaligem Singularpronomen [vgl. u. S. 424 ff.] — der Wichtigkeit der Sache kaum entsprechen.

---

jüngst in Berlin feilgebotene Enchiridion vom Jahre 1526, in welchem das Lied noch ebensowenig wie bekanntermassen in dem vom Jahre 1524 vorhanden ist, Linke's Meinung sehr erschüttert. Doch sei die Hauptstelle aus der Schrift „Wider die himmlischen Propheten" erwähnt: „Das Wort, das Wort, das Wort, hörst du Lügengeist auch, das Wort thut's!" „Da steht nun unser Text; beisst, fresst, spottet, lästert nur getrost, seid böse, lieben himmlischen Propheten, den Kelch müsst ihr lassen bleiben, dass er das Neue Testament sei, wenngleich auch kein *τοῦτο* da wäre, das darauf deutet, und wären alle *τοῦτο* auf eurer Seite... So will ich ... nicht mehr denn das einige Wort wider sie halten, das ist der Kelch, das Neue Testament; das Wort „Neue Testament", wie zerschmettert es die Propheten und Geister in einen Klumpen wie den Koth!"

Der Beweiskraft dieser Stelle thut schon die analoge Erwähnung eines oder des anderen einigen Wörtleins bei anderen Gelegenheiten Abbruch. So im Streit mit Erasmus. Auch da spricht Luther vom *dominus Zebaoth*, dem *dominus militiae et exercituum,* — dem *victor Christus* — gegenüber dem *Satanas princeps mundi* (E. A. VII, 7, 293. 309) und sagt, dass ein *verbulum* Satans Tücke zu Schanden macht. Als solches bezeichnet Luther beispielsweise (364) bei der Frage bezüglich Gottes Gerechtigkeit: *Estque totius istius quaestionis insolubilis ista brevis solutio in uno verbulo, scilicet esse vitam post hanc vitam.* Aber veranlasst ist Luther durch Erasmus' Behauptung, *Lutherum valde urgere causam scripturis, sed quae uno verbulo dissolvi possunt.* Nämlich: dass wir ohne Gott nichts vermögen nach der Schrift, das meint Erasmus seiner deterministischen Härte zu entkleiden, indem er anstatt *nihil „pro modico"* aufgefasst wissen wolle. *In eo sensu* sei es nach Erasmus *verissimum nos sine Christo nihil posse facere.* So wolle er zeigen *verbulo solvi scripturam.* Dem hält Luther entgegen, dass gerade die gegnerischen Anschläge *uno verbulo* können zu nichte werden. Gewiss kann *uno verbulo* die Schrift gelöst werden, aber es fragt sich, ob es in richtiger Art geschieht. *An recte solvatur et an sic debeat solvi, hoc disputatur.* Da zeigt also Luther selbst, wie sehr es darauf ankommt, an rechter Stelle das rechte Wort zu sagen. So mag er auch später bei der Dichtung des Liedes dem haben Ausdruck geben wollen, welches Wort des Teufels Anschläge vernichten kann, gleichviel ob diese Antwort die ganze 4. Strophe oder blos die beiden ersten Zeilen umfasst. Ob nun das ewige Leben, das Gericht (*vitam esse post hanc vitam*; das Wort Hebr. 9, 27; Joh. 16, 11

c) Auch wenn jener besondere oder irgend ein anderer Streit, wie sie Luthern allerdings Herzenssache gewesen sind, Anlass zu der hier vertretenen Stimmung gegeben haben sollte, so ist dennoch eine ausdrückliche Erinnerung an das „Schriftwort“ schlechthin nicht anzunehmen. Denn in dem mächtigen Kampfe zwischen dem Reiche des Lichts und dem Reiche der Finsternis hat auch das Wort nur die reale Aufgabe einer „Wehr und Waffen“ wider den Satan. Um ihn bei individuellen Anfechtungen zu fällen, dazu bedarf es nunmehr, nachdem der Fürst der Welt geschichtlich gerichtet ist, im Sinne Luther's eben nur noch eines im Glauben gesprochenen Wortes, keineswegs der Rücksichtnahme auf das Wort als Gnadenmittel oder auf ein bestimmtes Bibelwort, keineswegs also einer bestimmten sacramentalen Teufelbeschwörung, eines Exorcismus von specifischem Inhalte, sondern lediglich einer glaubensvollen und entschiedenen Abweisung, welche vielleicht unter Anrufung des Namens Christi den Satan der Lüge zeiht und im Wesentlichen in nichts Anderem besteht als in dem einfachen „Hebe dich weg!“ *„apage!“* „Weiche von hinnen!“ *„hands off!“ Ne plus ultra!* „Lass ab!“ „Lass sein!“ — Willensäusserungen, mit welchen der Gläubige dem Bösen den Laufpass giebt, ohne diesem irgendwelche Gründe und Gegengründe zu gönnen (Dank haben im Sinne von „sich Gedanken machen“), oder ohne irgendwelche Entschädigung oder Gegenleistung schuldig zu bleiben (Dank haben im Sinne von „Dank verdienen“, Luc. 17, 9). Solche Worte sind „Teufel, du lügst!“ „Gelobt sei Jesus Christ!“ „Alle guten Geister loben Gott!“ „Anathema!“ nach Gal. 1, 8; solches Wort ist in poetischer Licenz auch: „Sie sollen stehen lassen, ohne Entgelt zu beanspruchen!“ Ob die Abwehr indicative oder imperative Form trägt (*odi profanum* — Horaz, oder: *procul este profani* —

---

soll man wahrlich stehen lassen!) oder ob der Kelch, das Neue Testament, ob die Identität von Brod und Leib — oder ob andere Wörtlein wie jenes an den Hauptmann von Capernaum „Dein Sohn lebet“ (E. A. XIV, 261, Pred. üb. Joh. 4, 47 ff. am Ende des Jahres 1525) — als wirksamstes Mittel gelten sollen, das hängt von den Umständen ab

Vergil), ob sie in zweiter oder dritter Person (*desistatis* oder *desistatur, desistant*) ausgedrückt wird, gleichviel: ein einfaches kurzes Wort genügt deshalb, weil durch die *κρίσις* der Sendung Christi der Fürst dieser Welt gerichtet ist (Joh. 12, 31; Joh. 16, 11). Aber gleichwohl könnte man vermuten, dass zur glücklichen Durchführung des Kampfes irgend eine besondere Form der Beschwörung, irgend eine Gegenlist wider den grossmächtigen, viellistigen Feind erforderlich sei, und wenn auch vielleicht nicht gegen ihn, so doch gegen die zugleich irdischen und überirdischen Mächte, die Teufelsangehörigen, die *b'ne Satan* oder Diener des Fürsten dieser Welt, die *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* nach Eph. 6, 12, deren er als seiner Organe sich bedient. Aber nein! Auch ihnen gegenüber, um wider sie „das Feld zu behalten" (v. 13), genügt lediglich das Wort, dass sie eben (ohne Widerrede, ohne Entgelt) ablassen und fernbleiben sollen. „Die Heiden müssen verzagen" (Ps. 46, 7). „Seid stille und erkennet, dass ich Gott bin" (v. 11). „Vor ihm beuge sich alles, was auf dem Erdboden wohnet." „Es sei stille vor ihm alle Welt." Bis hierher und nicht weiter! Hier sollen sich legen deine stolzen Wellen! *Hucusque neque ulterius!* (*nec plus ultra*) nach Hiob 38, 11. — Und wie um ersichtlich zu machen, dass es auf den Inhalt solches Wortes gar nicht ankommt, wird dasselbe ausdrücklich blos in einer unmissverständlichen, sarkastisch-schroff abfertigenden Negation exemplificirt.

Diese Paraphrase wird unsere Auffassung einigermassen plausibel machen; unterstützen mögen dieselbe einige litterarische, metrische und grammatische Bemerkungen.

1. Luther selbst hat unter ausdrücklicher Beziehung auf das von ihm gedichtete Lied den Inhalt solcher wirksamen Teufelsbeschwörung in ähnlicher Weise, wie oben beschrieben, angedeutet. In der Satire „Wider Hans Worst" (1541), welche gegen die Lästerschrift des Herzogs Heinrich von Braunschweig und zur Ehrenrettung des von diesem geschmähten Kurfürsten Johann Friedrich geschrieben ist,

heisst es gleich am Eingang in classischem Humor: „Denn solche Bücher alle, wenn derselben so viel Tausend wären, als der zu Wolffenbüttel Lügen und Untugend an sich hat, und alle Tage und Stunde so viel geschrieben würden, sind sie doch leichtlich zu verantworten mit einem wortlin, das heisst: „Teufel, Du leugest", wie denn der hochmütige Doctor Luther in seinem Liedlein plötzlich und verdriesslich singet: „Ein wörtlin kan jn fellen." Und weiterhin:

„Denn man lässt auf alle solche Worte, weil es arme, nackte, blosse Lästerworte sind, ohne Grund und Ursache dahergeplärret, sie sich heiser und zu Tode schreien und antwortet dieweil mit einem geringen, leichten Wörtlein: „Teufel, du lügst!" [Hans Wurst, wie lügst du, o Heinrich Wolfenbüttel, welch ein unverschämter Lügner bist du, speiest viel und nennest nichts, lästerst und beweisest nichts. Die Kunst kann auch eine Erzdirne auf der Gasse" u. s. w.] Luther fügt nichts hinzu, wodurch die Identität dieses Wörtleins mit dem Anfang der 4. Strophe erwiesen würde; und diese Unterlassung spräche nicht gegen, sondern für unsere Auffassung, vorausgesetzt, dass er sich der Identität als selbstverständlicher Voraussetzung bewusst war.

Zwar heisst es kurz darauf auch: „Die Bibel und Gottes Wort und ihr eigen Zeugnis stehet bei uns. Bei ihnen stehet etwas Anderes als Gottes Wort, nämlich der Menschen Worte, die wir nicht haben wollen" ... (Matth. 15. Gal. 1). Allein — hier wird zwischen Gottes Wort und Bibel formell unterschieden, und der Gegensatz gilt nicht, wie in der obigen Stelle und im Liede, dem Teufel seitens des ihn fällenden Wortes, sondern der Gegensatz gilt dem Menschenwort seitens des Gotteswortes. Ein Wort Gottes in diesem Sinne, wiewohl nicht mit dem Schriftwort als solchem identisch, wäre auch nach unserer Auslegung dasjenige, was im Anfang der 4. Strophe angedeutet ist[1]).

[1]) Andere Stellen, wo Luther von einem einzelnen Schriftwort spricht, stehen unserer Auffassung nicht entgegen. So in der Vorrede

Man könnte auch folgende Deutung versuchen: „Das Wort (welches fällende Kraft hat) sollen sie stehen lassen; nämlich: Er ist bei uns auf dem Plan" u. s. w. (davon weiter unten). Eventuell so, dass die ganze Strophe „Er ist—bleiben" als Explication des betreffenden Wörtleins gefasst würde. Hiergegen ist dasselbe wie gegen die übliche Deutung zu sagen, nämlich:

2. Wenn die gewöhnliche Auffassung das Rechte träfe, so entstünde die Frage: warum hat Luther die stilwidrige Construction nicht vermieden — nämlich die Voranstellung des Objects, ohne das Personalpronomen dem Verb nachzusetzen? Warum hat der sprachkundige Meister, jedem Missverständnis vorbeugend, nicht gesagt: „*Das Wort sollen sie lassen stah'n*"? Die Luther'sche Metrik würde nichts dawider einzuwenden haben, da in der parallelen Verszeile: „*Nehmen sie den Leib*" (neben „*Der Fürst dieser Welt*" und „*Der alt böse Feind*") eine gleich auffallende Betonung der Nachsilbe stattfindet, — von dem Tonfall „lass fahren dahin" und anderen Liedern, z. B. der Schlusswendung in dem „Deutschen Patrem", zu schweigen. In dem Liede „*Vater unser im Himmelreich*" ist das jambische Versmass durch sämtliche übrigen Strophen fehlerlos durchgeführt (*geheiligt werd der Name dein* u. s. w.). Wiederum in den „Zehn Geboten Gottes":

1. Dis sind die heil'gen zehn Gebot
2. Ich bin allein dein Gott der Herr
4. Du solt heil'gen den siebend Tag
11. Die Gebot all uns geben synd.

---

zu der Schrift „Auf die neue Zeitung von Münster", 1535 (Erl. A. 63, 339 f.): Christus soll nicht, sagen jene, von Maria Saat herkommen und doch David's Same sein. Aber sie deuten's nicht klar, wie sie dasselbe meinen, und hat der Teufel hie einen heissen Brei im Maul, und spricht Mum . . . . . . „*Aber spei und mum Teufel, was du kannst, das einige Wörtlein (geborn) stosst solches alles umb. Denn alle Welt in allen Sprachen heisst da geborn, da Fleisch und Blut durch weiblichen Leib als ein Kind kompt, und heisst nichts geboren, ohne was von der Mutter*" *u. s. w.*

Dass metrisch ebensogut wie „*Nehmén sié den Leib*“ auch „*Das Wórt sóllen sie*“ scandirt werden konnte, scheint doch z. B. aus dem Verse „*Den Gótt sélbst hat*“ (statt: den Gott hat selbst) zu folgen. „In Luther war noch das Sprachgefühl vorhanden, dass (wie z. B. im Nibelungenliede nicht selten) auf eine betonte Silbe wiederum eine betonte folgen kann ohne Dazwischentreten einer Kürze“, sagt Zelle[1]) mit Beziehung auf eine andere Verszeile unseres Liedes. Hätte also Luther selber auch nur eine Ahnung gehabt, dass der Wortlaut missverstanden werden konnte, so würde, falls die gewöhnliche Fassung richtig wäre, der formell zweideutige Sinn erheischt haben, dass dem vorangestellten Accusativ das gefälligere Metrum zum Opfer gebracht wurde. Aber beide Voraussetzungen sind unerweisbar, daher die ganze Beweisführung nicht zwingend. Überdies sagt Luther auch — freilich hier durch das Interesse der Reimbildung veranlasst: — „*Darum auf Gott will hoffen ich . . . Auf ihn mein Herz soll lassen sich*“, und ähnlich öfter; (freilich auch: „*Ein newes Lied wir heben an*“).

3. Den Satz „Er—Plan“ kann ich mich nicht unbedingt entschliessen auf Gott zu beziehen[2]). „Auf dem

[1]) Fr. Zelle, Ein feste Burg ist unser Gott. Zur Entwickelung des evangelischen Choralgesanges. Oster-Programm der 10. Realschule, Berlin 1895. Nach Luther's Zeit sei dieses Bewusstsein verloren gegangen, daher die Verstümmelungen: Nehmen sie uns den Leib u. s. w. — Müsste man indessen nicht zur Erklärung dieser übrigens nur begrenzt richtigen Wahrnehmung die hernach allmählich einreissende Übertreibung der Opitz'schen Metrik, wonach Wortton und Verston in der Regel zusammenfallen, geltend machen?

[2]) In diesem Punkte neige ich allerdings jetzt mehr als früher nach der Seite der üblichen Auffassung, obwohl auch Andere die oben erörterte teilen. Ein hervorragender Lutherkenner schreibt mir darüber: „Wenn ich von Einem sage, er sei auf einem Platze, wo es zu kämpfen gilt, oder auf einem Kampfplatze mit seinen Streitmitteln, als was dort offenbar „Geist und Gaben“ zu denken sind, bei mir, so wird dies ein einfacher Sprachsinn sicher nicht davon verstehen, dass er damit mir feindlich gegenüber, sondern nur davon, dass er mir zur Seite stehe.“ — Dem muss ich jetzt beipflichten. Vgl. auch Linke (weiter unten).

Plan sein" ist nicht dasselbe wie „als Feldherr uns schützen" (vgl. „das Feld behalten" (Strophe 2; Eph. 6, 13; Erklärung zur sechsten Bitte). „Bei uns" deutet freilich — oberflächlich angesehen — mehr auf den Schutz Gottes, ähnlich wie in der Teufelmetonymie „Gott sei bei uns" und in der oben angeführten (Wider Hans Wurst) Stelle: „*Gottes Wort stehet bei uns.*" Und „wohl" wird schwerlich im concessiven Sinne (auf den Teufel bezüglich) gemeint sein, sondern passt besser auf Gottes Schutz, im Sinne von „trefflich", „heilbringend". Aber nachdem die ganze 3. Strophe vom Teufel und seinen Mächten gehandelt hatte — also im Plural und Singular —, werden in der 4. Strophe als Gegensatz zu diesen Mächten die gläubig Vertrauenden, „wir", hingestellt; nicht vom Reiche „Gottes" im engeren Sinne, sondern von dem Sieg der Gläubigen ist die Rede. Ein vereinzeltes „Er" zwischen diesen beiden Factoren schliesst sich naturgemässer an den „Fürsten dieser Welt" in der 3. Strophe an[1]). Der Zusammenhang, innerhalb der ge-

Da es mir indessen nicht so sehr auf die ausschliessliche Richtigkeit einer Ansicht, als auf die Prüfung der möglichen ankommt, so mag die folgende Erörterung als Ausdruck einer mir früher wahrscheinlicheren Auffassung ihren Weg nehmen.

[1]) Da das Er am Anfang einer Zeile steht, so kann auch die Schreibweise, ob er oder Er, nicht aufklären. In dem Gesangbuch von Valentin Bapst, vom Jahre 1545, mit Vorrede von Luther versehen, ist nur „Herr Zebaoth", „Jhesus Christ", „Gott" und merkwürdiger Weise „Fürst" und „Teuffel" gross geschrieben (vgl. Otto Kade, Luthercodex, S. 43); alles Übrige klein, auch „er" in „das Feld muß er behalten". Hingegen ist zu beachten, dass „das wort" ebenfalls klein geschrieben wird, womit die Beziehung auf den λόγος (s. u.) schwer vereinbar wäre. (Das Original hat Luther benützt und die Widmung seitens Walther's mit eigenhändiger Namensunterschrift bestätigt). Beachtenswert ist auch, wie Eingangs erwähnt, dass ein Kolon oder Komma hinter „das Wort" fehlt, — aber in Bezug auf Interpunction differiren fast alle uns bekannten ältesten Handschriften und Textdrucke. Die Schreiber und Setzer folgen eben ihrer Auffassung. In dem 1883 zur Berliner Universitäts-Lutherfeier abgedruckten Text stand: „Das Wort, sie sollen lassen stahn." J. Crüger, Organist an der Nikolaikirche in Berlin, liess in seinem Gesangbuch vom Jahre 1640 drucken: „*Dis Wort sie*

samten 4. Strophe, und namentlich der Übergang von Zeile 2 zu 3 wird klarer, wenn wir in der (concessiven?) Limitirung „Er ist bei uns wohl auf dem Plan“ einen Hinweis auf die Notwendigkeit, den teuflischen Anschlägen entgegenzutreten, sehen, als wenn wir darunter eine Erläuterung der Unverletzlichkeit des Evangeliums in Form einer Charakteristik der nicht einmal hypothetisch verletzbaren Macht verstehen wollten. Im letzteren Falle nämlich würde

a) der Wechsel des Numerus unangenehm auffallen: „er ist gericht't“, „sie sollen stehen lassen“, „er ist auf dem Plan“, „sie haben's kein'n Gewinn“. Kann dieser Wechsel ausschliesslich durch die gebundene Redeweise veranlasst sein? Oder würde es wenigstens genügen, den Wechsel daraus zu erklären, dass mit dichterischer Variation abwechselnd das Böse als die wirkende Macht, die Bösen als die unwissentlichen Organe des Bösen hervorgehoben werden? Immerhin behielte so der Numeruswechsel einen störenden, springenden Charakter. Dazu käme

b) das Unbefriedigende in der Composition des Thatsächlichen und Hypothetischen, welches hier in dem Weltdrama des Kampfes zwischen Gutem und Bösem sowie zwischen Guten und Bösen gemischt erscheint: obwohl das Böse thatsächlich gerichtet ist, so ist doch noch die Möglichkeit vorhanden, dass die Bösen das Wort Gottes zu verfälschen oder zu verdunkeln suchen. Das soll ihnen nicht gelingen — sie sollen es stehen lassen —, denn thatsächlich ist Gott auf dem Plan wider jeden möglichen Ansturm des Satans. Aber sie werden ihr Ziel nicht erreichen, obwohl die Möglichkeit vorhanden ist, dass sie uns äusserlich zu Grunde richten. Bei so auffallenden, lichtvollen Gegenüberstellungen erwartet man einen durchschlagenden Grundgedanken, welcher möglichst am Anfang der Strophe

---

sollen lassen stehn.“ So wenig diese Druckfehler mehr als zufällige Druckfunde sind und so wenig sie für unsere Ansicht bewiesen, so wenig beweist die übliche Druckweise gegen unsere Ansicht.

zu suchen wäre. Sollte nun das „Wort Gottes“ mit seiner unverwüstlichen Wirkungs- und Widerstandskraft als diese zusammenhaltende Grundidee hingestellt werden? Dann wäre doch sehr auffallend, dass nur von „Geist und Gaben“ und vom „Reich“ gesprochen wird, hingegen von der Art und Wirksamkeit des Wortes oder auch nur von der Thatsache, dass das Wort als die siegende Macht den Widerstand bricht, nicht einmal mit einer Andeutung weiter die Rede ist! An ῥῆμα θεοῦ Eph. 6, 17 und parallele Stellen wird man, trotz der unzweifelhaften psychologischen und sprachlich-mnemonischen Einwirkung dieses Capitels auf den dichtenden Genius, wohl deshalb kaum denken dürfen, weil dort das Wort Gottes nur ein einzelnes Moment in der geistigen Waffenrüstung des Streiters Jesu Christi wider die teuflischen Anschläge ist. Da hätte doch Luther wahrscheinlich am Schluss nicht gesagt: „Das Reich muss uns doch bleiben“, womit er doch nicht das Reich Gottes im engeren Sinne (Dan. 2, 44), vielmehr das „Reich“ im Sinne von Dan. 7, 27; Offenb. Joh. 12, 10 meint[1]), — sondern er hätte vielleicht gesagt: „Das Wort muss uns doch bleiben!“ Hingegen wird eben von dem „Wörtlin“ wenigstens soviel mit directer Beziehung auf den Teufel unmissverständlich gesagt, dass es ihn fällen kann, weil er doch ein für alle Mal gerichtet, also leichterhand zu fällen ist, — und zweitens (falls unsere Auslegung richtig ist), dass infolgedessen dieses Wörtlein die Teufelsmächte verhindert, uns ein wirksames Leid anzuthun.

Sehen wir nun dieses „Wörtlein“ als den verbindenden Kitt zwischen Strophe 3 und 4 an, so fällt

aa) der Wechsel des Numerus nicht mehr auf. Derselbe ist vollkommen erklärlich, wenn der Satz „Sie sollen . . — Dank dazu haben“ als Zwischensatz gelten darf und „Er . . — Gaben“ sich auf den Teufel bezieht. Der Zwischensatz ist nur als Erklärung, nicht als stilistische Abwechselung ver-

[1]) Näheres hierüber s. w. u. I, 5.

ständlich. „Ihn“ in Strophe 3 und „Er“ in Strophe 4 stehen parallel als Object und Subject zweier coordinirten Hauptsätze. Der Zwischensatz („sie sollen“ . . . u. s. w.) ist nur die durch Kolon eingeleitete appositionelle Erläuterung des erstgenannten Hauptsatzes, d. h. das beschwörende Wörtlein in optima forma. Dass in dieser Beschwörung nicht der Singular, sondern der Plural gebraucht werden musste, ist unschwer zu begreifen. Würde der Singular gebraucht, so müsste wie in „Hans Worst“: „Teuffel, Du leugest“ die zweite Person, also eine Anrede angewendet werden. *Das gehörte aber nicht in einen gottpreisenden Hymnus*; auch hat die 3. Person *einen verächtlicheren Klang* und zugleich *einen weniger concret-persönlichen Charakter*. Nun aber würde die 3. Person *Singularis* geradezu komisch geklungen haben: deshalb giebt die dichterische Licenz dem Gedanken die breitere Wendung, hier *die* Bösen statt *des* Bösen oder allenfalls *die* Teufel (wie Anf. v. Str. 3) statt *des* Teufels (Str. 1 und Schluss v. Str. 3) einzusetzen. Ein ähnlicher Wechsel liegt beispielsweise Joh. 16, 8—11 vor, welche Stelle Luthern zweifellos vorgeschwebt hat, sowie bei der Samuelerscheinung 1 Sam. 13, 14 (תָּאֳרוֹ—עֹלִים). Der Wechsel erklärt sich hier durch das Überraschende des Vorganges, während die ruhigere Entwickelung des Gedankens in unserer Strophe allenfalls an den Wechsel zwischen dem Einen redenden Engel und den handelnden Engeln (in der Mehrzahl) nach Sach. 3, 3—6 erinnern könnte, wodurch wenigstens ein analoges Verhältnis für die Figur des Satans Str. 1 und 2 nahegelegt wird. Bei dieser Auffassung wird nun

bb) der sachlich unbefriedigende oder doch unbestimmte Charakter beseitigt, welcher dem Gedankengang bei der gewöhnlichen Auffassung infolge des Wechsels zwischen Thatsächlichem und Hypothetischem, Gegenwärtigem und Zukünftigem anhaftet. Jetzt heisst es nicht mehr: „Der Teufel *ist* vernichtet, das Wort Gottes *soll* nicht umgestossen werden. „Er“ *ist* machtvoll auf dem Platze, — der Sieg

könnte nur äusserlich auf jene Seite neigen.“ Während bei dieser alternirenden Fassung, zumal weil sie durch das Alterniren des Numerus verstärkt würde, gerade der mächtige Schlusseffect der 4. Strophe und damit die Wirkung des ganzen Liedes abgeschwächt würde, so ergiebt sich bei unserer Construction ein einfacher, aufsteigender, planvoller Zusammenhang: Der Teufel ist gerichtet, — so sicher, dass ein Wörtlein ihn fällen kann, (und ein solches Wort findet der Glaube ohne viel Nachdenken, und ohne dadurch irgendwie in eine verpflichtende Wechselbeziehung zum Bösen zu treten) — er bleibt also gerichtet, ob auch das achthabende Bewusstsein um seine drohenden Anfechtungen stets bei den Gläubigen gegenwärtig bleiben muss! Jene Überzeugung vom Schutze Gottes trotz dieses Verständnisses für die Anfechtungen des Bösen im Lauf der Zeitlichkeit — war ja das Thema, der Inhalt des ganzen Liedes. Darum noch einmal zum Schluss: mögen auch die irdischen Gewalten — scheinbar im Dienste des Teufels — uns Gut und Blut nehmen, der Sieg bleibt unser, der Segen bleibt uns, denn unsere Burg ist Gott!

Dennoch ist die vorstehende Begründung nicht vollkommen stichhaltig, weil für die übliche Ansicht der sonstige Sprachgebrauch Luther's geltend gemacht werden kann, wie er in Bezug auf den Ausdruck „Geist und Gaben“ im Anschluss an 1 Kor. 12, 4 ff. Eph. 4, 4 öfters vorkommt, während Stellen wie 2 Thess. 2, 9 f. 2 Kor. 2, 11. 1 Joh. 4, 3. 6. Offenb. 13, 7. 15—17, in denen „Sinn“ und „Kräfte“, auch „Geist“ des Bösen erwähnt werden, nicht mit jenem Ausdruck wiedergegeben, d. h. nicht als „Geist“ und „Gaben“ des Satans charakterisirt werden. Linke hat die bezüglichen Stellen (zum Beweise seiner Chronologie des Liedes) zusammengestellt. Zwar wenn er (S. 116 ff., bes. 120, 151, 158 und 183) im Anschluss an den Brief Luther's „An die Fürsten zu Sachsen“ vom 21. August 1524 sagt, Luther gehe dem „Geist“ des Carlstadt'schen Spiritualismus mächtig zu Leibe, indem er jenem Aftergeist den entgegensetzt, den

er auf seiner Seite weiss, und von dem er im Liede sagt: „Er ist bei uns mit seinem Geist und Gaben“ — und dann diese verschiedene Geistesrichtung mit dem späteren Worte „Ihr habt einen anderen Geist als wir“ combinirt, — so spricht das citirte Material sachlich auch für die Beziehung auf den Widergeist. Gerade vom Satan sagt er: „Wo das nicht helfen will (die Gewalt), da greift er's mit falschen Zungen und mit irrigen Geistern und Lehrern an, auf dass, wo er's mit Gewalt nicht kann dämpfen, doch mit List und Lügen unterdrücke.“ Er nennt den Satan einen *„Weltfressergeist“* und den von ihm inspirirten Geist einen *„Schwymelgeist“* und mahnt, *„man lasse die Geister auf einander platzen und treffen“*; nämlich einerseits „derselbige einige Geist, der seine Gaben wunderlich austeilet“, — von dem Jes. 11 sagt, dass „Christus in seinem Reich werde streiten mit dem Geist seines Mundes und mit der Rute seiner Lippen,“ — und andrerseits jener Rottengeist, der, wenn nur Christus uns wolle „halten“, „seines Sohnes Khumes wohl innen werden“ soll. Aber sprachlich wendet Luther „Geist und Gaben“ nur auf Gott an. Vgl. die Schrift „Wider die himmlischen Propheten“; die Carlstadtianer, heisst es da, nehmen den Geist und die Gaben für sich in Anspruch. *De servo arb.* VII, 7, 315 (Erl.): *Joh. loquitur de homine, qui utique iam aliquid erat, et hunc negat accipere quidquam, scilicet spiritum cum donis* . . . Ferner in der Vorlesung über Sacharja (zu I, 4 Ende Oct. 1525): *cognoscimus in omnibus tentationibus deum Zebaoth nobiscum esse, qui semper adest, nunquam nos deserit, immo suo spiritu adhortatur.* — Sprachlich würde also die Beziehung auf Gott wahrscheinlicher sein; nach dem Zusammenhange aber und namentlich unter Berücksichtigung sonstiger Gedankengänge Luther's, welche der Sache nach von Geist und Gaben des Teufels handeln, bleibt die entgegengesetzte Auffassung mindestens ebensowohl möglich. Zum Schluss sei hierfür noch die Stelle einer Predigt (Erl. A. XIV, 261) angezogen: *„Denn der Schalk der Teufel hat ein scharf Gesicht, wird*

bald gewahr, wo ein rechter Christ ist, darum fleissigt er sich, dass er ihn zu Falle bringe . . . Denn der Teufel feiert noch nicht, darum erweckt er so viel Secten und Rotten“ u. s. w.

4. Man könnte zwar die Accusativ-Construction „das Wort“ festhalten und dennoch unter diesem Wort das „Wörtlein“ verstehen: „Dieses Wort, welches die teuflischen Bestrebungen zu Falle bringt, wird seinerseits kein Mensch zu Falle bringen.“ Oder: „Das durch Gottes Sendung Jesu gesprochene Krisis-Wort (Joh. 16) sollen wir Menschen, Gläubige wie Ungläubige, stehen lassen, ohne uns darüber Gedanken zu machen [1].“ Auch auf diese Weise würde der störende Numeruswechsel gemildert, aber das sprachlich-stilistische Bedenken („sie sollen“ statt „sollen sie“) bliebe bestehen, und dem Wörtlein, dessen Inhalt auch bei dieser Auslegung völlig in der Schwebe bliebe, würde dann zu viel Ehre angethan, wenn man es als ein von Menschen gesprochenes festhalten will, ohne über das Wesen desselben sachlich orientirt zu werden, und wenn gleichwohl mittels ausdrücklicher Erörterung auf die unumstössliche Wirkungskraft und Dauer solches problematischen Wortes aufmerksam gemacht würde. Man müsste dann also besser das Wörtlein und das Wort auf die welterlösende Krisis durch Gottes Versöhnungsthat beziehen (man würde allenfalls die Stimme vom Himmel Joh. 12, 28 oder das τετέλεσται 19, 30 als solch „Wörtlein“ deuten können); und dann würde: „Er ist bei uns . . .“ u. s. w. gleichfalls besser auf Gott zu beziehen sein („Gaben“: Röm. 11, 29), wodurch neue Schwierig-

---

[1]) Über diese Auffassung von „Dank haben“ s. w. u. An der citirten (ersten Stelle) aus „Wider Hans Wurst“ sagt Luther — in ausdrücklichem Zusammenhange mit dem Ausspruch „Ein Wörtlein kann ihn fällen“ — *„weil er nicht würdig bei mir erachtet wird, dass ich an ihn denken wollte“*. Das entspricht dem obigen „ohne uns darüber Gedanken zu machen“. Man müsste aber grammatisch unter jenen Denkenden oder Nichtdenkenden die „Stehenlassenden“ verstehen, wodurch der Sinn verändert würde („ohne sich Gedanken machen zu dürfen“).

keiten entstünden. Es spricht zwar dafür, dass „mit unserer Macht", also auch mit „unserem Worte" nichts gethan ist; aber dagegen spricht vor allem das problematische „kann" statt des factischen κέκριται Joh. 16, 11, während allerdings dem parallelen ἐκβληθήσεται (12, 31) der Begriff der Macht: „kann fällen" ebenso gut wie der Begriff des Thatsächlichen „wird ihn fällen" oder „thut ihn fällen" sich einfügt. Aber nicht um den Begriff der Machtvollkommenheit, sondern um den des Möglichen, genauer: nicht erst um die reale, sondern schon um die logische Möglichkeit handelt es sich, wenn wir den nächstliegenden Sinn des „kann ihn fällen" im Auge behalten.

Anders steht es mit einer Auffassung, die wir weiterhin noch erwähnen werden und die durch den ersten uns bekannten Abdruck des Liedes unterstützt wird, wonach der Inhalt des Wörtleins = das Wort (Accus.) durch Zeile 3 und 4 der 4. Strophe exemplificirt würde. In der „Form und ordnung Gaystlicher Gesang und Psalmen" etc., Augsburg 1529 wird interpungirt:

Das wort sy sollen lassen stan
und kain danck darzu haben:
Er ist bey uns wol auff dem plan
mit seinem gayst und gaben.

Wackernagel hat (III, 19) diesen Text (Ayn feste burg) an erster Stelle wiedergegeben. Die nächsten Drucke bringen statt des Kolon ein Komma; die plattdeutschen Übersetzungen von 1530 und 1531 ein Punctum. Beachtenswert ist, dass auch hier Wort und Geist nicht mit grossen Anfangsbuchstaben stehen. Aber zweifellos wird bei dieser Interpunction unter dem Er Gott verstanden, und Zeile 3 und 4 wollen das fällende Wörtlein (wörtlin; 1535: wortlein) in exemplo vorführen. Diese Auffassung hat, auch abgesehen von der alten Bezeugung, viel Wahrscheinliches; sollte die unsrige versagen, so würde sie die nächstgebotene sein. Aber namentlich der stilistisch-grammatische Gegengrund bleibt auch für diese Deutung in Kraft.

Darum scheint die bessere Construction einstweilen die oben gegebene; das Wort: „Ihr seid unvermögend, unser inneres Heiligtum anzutasten, — wir leisten euch dauernden Widerstand.“ Vielleicht hat Luther an Jac. 4, 7 „Widerstehet dem Teufel, so fliehet er von euch“ gedacht, vielleicht auch an den Brief Jud. v. 9, Sach. 3, 2, Eph. 2, 6; daneben mit Beziehung auf Strophe 3 selbstverständlich an Joh. 16, 11; 12, 31. Es genügt eben die blosse Form der Negation des Teuflischen: der teuflischen Aussage, indem sie geleugnet wird (der Indicativ: *„Teufel, Du leugest!“*); der teuflischen Bestrebungen, indem ihnen mit drohendem Hohn Halt geboten wird („lasst ab und verzichtet“).

5. Wie in unserem Falle, so scheint auch in Bezug auf die Worte „Das Reich muss uns doch bleiben“ der einfachere, weniger dogmatisch geschliffene, poetisch feinere Sinn bislang vielfach verkannt worden zu sein. Gemeint ist nicht das Reich Gottes als biblisch-dogmatischer Begriff, wie manche fremdsprachliche Übersetzungen, z. B. die sonst vortreffliche des lettischen Gesangbuches[1]) es verstehen, indem sie Reich Gottes (lettisch: deews) übertragen, und wie auch manche deutsche Gesangbücher (z. B. das frühere Porst'sche) den Text verändert haben. Bei diesem begrifflich fixirten „Reiche Gottes“ bleibt zweifelhaft, ob es mehr als immanent oder mehr als transcendent, mehr als organisch durch irdische Factoren wirkend, oder mehr als mechanisch in die Zeitwelt hereinwirkend gedacht werden soll. Nach Wellhausen[2]) blickt noch bei Paulus die pharisäische Vorstellung von der Danielischen *malkuth* hindurch (z. B. Phil. 3, 20 f.) im Sinne

---

[1]) Von Christoph Fürecker (einem in Kurland eingewanderten deutschen Theologen, der eine Lettin heiratete und mit ihrer Hülfe das Lied möglichst wörtlich übersetzte) um 1660. — Hingegen übersetzt das älteste plattdeutsche Gesangbuch (Rostock 1531; ebenso schon die Rigaische Kirchenordnung 1530) richtig: dat ryck u. s. w.

[2]) Die Pharisäer und Sadducäer, 1874. Vgl. aber Wellhausen's Kritik an Arn. Meyer's Erklärung von Luc. 17, 21 (aus dem galiläischen Aramäisch) in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1896, 266.

einer fertigen jenseitigen Idealtheokratie, welche blos des geeigneten Momentes harrt, um aus dem Himmel in die Zeitwelt herabzukommen. Nach Schürer[1]) ist indessen schon bei Daniel die *malkuth* mehr Herrschaft als *regnum*, und der Ausdruck „Himmel“, nach rabbinischer Ausdrucksweise identisch mit Gott (als metonymes Synonymon, ähnlich wie vielleicht Marc. 11, 30; Luc. 15, 18), bedeutet mehr das Subject jener Herrschaft als die Stätte derselben[2]). Diese Auffassung verhält sich zu der Frage neutral, ob das Reich, „in welchem Gott die Herrschaft führt“, mehr transcendent oder immanent, mehr als zukünftiges oder als schon daseiendes, mehr im eschatologischen oder im ethisch-religiösen Sinne gedacht werde. Aber wenn „Reich Gottes“ in diesem Sinne nicht bedeutet: „ein dem Himmel angehörendes, d. h. nicht-irdisches Reich,“ so ist doch über die Art und Weise, wie seine Verwirklichung in der Zeitwelt sich vollziehen soll, sowie über die Zeitnähe dieser Verwirklichung nichts ausgesagt. Während nun Wittichen u. A. das Reich Gottes im Sinne Jesu als mit seiner Person schon daseiend gedacht wissen wollen, andere hingegen mit Joh. Weiss den Schwerpunkt in die eschatologische Erwartung im Sinne der zeitgenössischen messianisch-apokalyptischen Zukunftsidee setzen, so hat Titius[3]) beide Auffassungen zu vermitteln versucht, freilich um den Preis, dass er die Einheitlichkeit des christlichen Grundbegriffes gerade im Bewusstsein Jesu preisgeben

---

[1]) Jahrb. f. prot. Theol. 1876.

[2]) Diese schon von de Wette erkannte Substitution von „Himmel“ für „Gott“, „Himmelreich“ für „Gottesreich“, mit welcher auch Wittichen (Idee des Reiches Gottes, 1872) rechnet, ist neuerdings durch die Untersuchungen von Landau, Synonyma für Gott in der neuhebräischen Litteratur, 1888, und durch Ginsberger, Die Anthropomorphismen in den Targiminen, Jahrb. f. prot. Theol. 1891, wieder erörtert worden. Titius sucht sie auf ein bescheidenes Mass zurückzuführen (Neutestl. Lehre v. d. Seligkeit, I, 1895), ohne auf die zuletzt genannten Autoren Rücksicht zu nehmen. Auch Baldensperger (Selbstbewusstsein Jesu, 1888, S. 79) sucht Schürer's Ansicht kurzerhand abzufertigen.

[3]) A. a. O. I, Jesu Lehre vom Reiche Gottes, bes. S. 8 u. 9.

zu müssen meint. Indessen ist wohl zu beachten, dass für die hebräische Denkweise der Gegensatz zwischen Gegenwart und Zukunft viel weniger belänglich ist als der zwischen Vollendung und Nichtvollendung. Und dass das gegenwärtige Werden mit dem künftigen Vollendetsein keinen anderen Gegensatz bilden kann als den jeder vernünftigen organischen Entwickelung, das zeigt gerade bezüglich des Begriffes vom Reiche Gottes Dan. 7, 14 und Apok. 12, 10. Die vollendete Herrschaft Gottes und seines Gesalbten, des Menschensohnes, wird da apokalyptisch vorausgeschaut, aber die Auslegung Dan. 7, 27 bewegt sich auf dem Boden des zeitlichen Werdens, und auch die Johannesapokalypse verbindet mit dem gesteigerten Glauben an Gottes transscendente Geschichtsleitung eine detaillirte Wertung der damaligen zeitlichen Entwickelung. Der Sinn ist dort wie hier: „dem Würdigen wird Gott, wenn die Stunde gekommen, die Macht, die Herrschaft, den Sieg, das Reich geben; er wird das Feld behaupten; dem ungewissen zeitlichen Werden wird ein sicherer, bleibender Vollendungszustand folgen." Nicht: „ein jenseitiges Paradies wird in das Diesseits überraschend herabkommen" — dieser Gedanke ist selten — und logisch wie psychologisch secundär —; sondern: „wir, Gott mit uns, werden siegen". Und genau das ist es auch, was Luther mit unserer Strophe meint. Nicht: „das von Christus einst gegründete Gottesreich als fertige Grösse wird uns gewahrt werden"; auch nicht: „das von der Zukunft erst zu erwartende ewige Gottesreich, das himmlische Jerusalem, wird uns nicht vorenthalten werden," — sondern einfach: „ob auch unter schweren Anfechtungen werden wir doch obsiegen". Andernfalls entstünde die Frage, ob Luther von den schon bestehenden geistigen Gütern der Gottesgemeinschaft oder von dem erwarteten jenseitigen Ausgleich für alle irdische Drangsal rede. Luther's Begriff der Kirche trägt allerdings einen doppelseitigen Charakter, indem ihm die Kirche einmal „die geistliche Versammlung der Seelen in einem Glauben", d. h. die Gemeinschaft der durch Wort und Sacrament Geheiligten

ist, dann wieder (im ethisch-politischen Sinne) die Gesamtheit aller Getauften oder auch (wie in der Auslegung des Galaterbriefes) eine objectiv-göttliche Anstalt, durch welche Heilswirkungen vermittelt werden [1]). Aber aus diesem unfertigen Charakter des Begriffes, der sich aus Luther's Abneigung gegen abstracte Terminologieen erklärt — wie ihm denn das „blinde, undeutliche Wort“ Kirche unerwünscht war — resultirt für unsere Frage nichts. Wie Luthern die Kirche sichtbar und doch zugleich unsichtbar war, so spricht er von der Seligkeit und dem ewigen Leben im Reiche Gottes ebenso im immanenten, diesseitigen wie im transscendenten, jenseitigen Sinne.

Diesen Schwierigkeiten entgeht die einfachere Auslegung, nach welcher „das Reich“ den Sieg im Kampfe wider die Macht des Bösen bedeutet, gerade wie Ps. 46, 12 schliesst: „Der Herr Zebaoth ist mit uns, der Gott Jakobs ist unser Schutz.“ — Und diese centrale Superiorität der Gotteskinder, dieser siegreiche Ausgang ihrer Bestrebungen gegenüber zeitweiligen äusseren Leiden und Misserfolgen wirft ein Licht zurück auf unsere Auffassung des „Wortes“: auch hier handelt es sich nicht um den biblisch-dogmatischen Begriff vom „Worte Gottes“, sondern um ein Synonymon zu Spruch, Wörtlein, Formel (der Beschwörung) — wie dort „Reich“ ein noch flüssiges Synonymon zu Macht, Sieg, Herrschaft ist. Hier wie dort handelt es sich um die Kraft, die Gott dem glaubenden Menschengeist verliehen hat; hier wie dort waltet die Siegesstimmung des 46. Psalms vor; hier wie dort ist es Luther's unbeugsame Festigkeit des Glaubens, des materialen Princips, welche ihn nicht als „gebrochene Natur“, wie Strauss und zum Teil wieder Nietzsche ihn missverständlich charakterisiren, sondern als siegesgewisse Heldennatur erscheinen lässt.

---

[1]) Vgl. Ritschl, Begr. d. sichtb. u. unsichtb. Kirche, Theol. St. u. Kr. 1859. Lipsius, Dogmatik (3) S. 782 f. Koestlin, Luther, I, 317 ff. II, 550 ff.

II.

Bestätigt wird unsere Auslegung durch den Verlauf der oben erwähnten litterarischen Fehde, welche in dem Jahr des Lutherjubiläums zwischen verschiedenen Gelehrten über den Begriff „kein'n Dank dazu haben" entbrannte. Man könnte nämlich nach dem Sprachgebrauch des Reformationszeitalters den Ausdruck „Dank haben" in dem Sinne von „sich Gedanken machen" verstehen. Dadurch würde die Ansicht gestützt, dass unter den „stehen-lassen-Sollenden" nicht ausschliesslich die Bösen oder gar „die Welt voll Teufel", sondern alle Menschen zu verstehen seien. Denn nur vom Menschen kann man eigentlich sagen, dass er sich Gedanken über etwas mache, und in dieser Allgemeinheit gesprochen giebt das Gebot des „Stehenlassens" an sich keine Veranlassung zu einer Beschränkung auf einen isolirten Kreis von Solchen, an die es ausschliesslich gerichtet wäre. Es entspräche in seiner Allgemeinheit dem Ps. 46, 11 ausgesprochenen Befehl: „Seid stille und erkennet, dass ich Gott bin!" Und das Kategorische dieses Imperativs würde gerade in seiner Allgemeinheit und Einfachheit gut passen zu dem ebenfalls einfachen und allgemeingültigen Charakter einer Beschwörungsformel, welche als schlichtes „Wörtlein" doch eine fehllose Wirkungskraft enthalten soll.

Aber dies ist es nicht, weshalb wir auf jenen Federkrieg zurückgreifen; vielmehr warf derselbe in anderer Richtung wie beiläufig ein Ergebnis ab, das uns zur Bestätigung dient. An und für sich nämlich würde auch innerhalb der gewöhnlichen Auffassung von „Dank haben" gleich „Entgelt beanspruchen dürfen" unsere sonstige Deutung des Verses vollkommen zu ihrem Rechte kommen, obwohl dabei zunächst noch die doppelte Möglichkeit offen bliebe:

a) „ohne deshalb den Ruhm eines dankenswerten Erfolges für sich selber davon zu tragen" (*gratiam gloriosi eventus ipsis habendam*); in diesem Sinne trägt der Aus-

spruch ebenfalls den Charakter der Allgemeinheit; eine Beschränkung auf die Bösen wäre nicht angedeutet.

b) Höhnend: „ohne Anspruch auf ein Freiheitsrecht, auf die Ehre einer freiwilligen Handlung erheben zu dürfen". Bei dieser Deutung wäre eine Beschränkung auf die Sphäre des Bösen unabweislich (während der kategorische Imperativ an die Freiheit aller sich wenden müsste). Aber würde nicht gerade in diesem Sinne die Idee der Teufelsbeschwörung zur Geltung kommen?

Doch lassen wir die Beteiligten selber sprechen[1]):

1. Zuerst trat damals der Director des Falk-Realgymnasiums Dr. Theod. Bach[2]) (National-Zeitg. 1883, 3. August) mit der Frage auf: „Ist Dank hier durch Denken (*cogitatio*) oder Danken (*gratia, merces*) zu erklären?" Als erster nach Bach's Vermutung hatte der geistvolle und gelehrte Dr. Jaenicke (der, als er eben zum Universitätsprofessor ernannt, vom Tode hingerafft wurde) in vertrautem Kreise seine Meinung dahin geäussert, dass Dank hier *cogitatio* bedeute. — Die älteste und ursprüngliche Wortbedeutung von „Dank" ist (nach Bach) „Gedanken" (*cogitatio*); dieselbe war zu Luther's Zeiten, ja noch im 17. Jahrhundert im Brauche. So heisst es z. B. im „Liedersaal": „sin danc im uf den pfenninc stuont", im „Theuerdank": „die nacht hat er manchen dank"; bei Waldis: „vergrab Dein danken in die erden"; wohl auch bei Kaisersberg: „der dank, den Du hast, ist nicht das wort, aber das wort ist das ende des gedanks". Vergl. Sanders' Wörterb. d. deutschen Spr. I, 263 und Grimm's deutsches Wörterb. II, 727. Grimm sagt: „Dank gehört zu dem verlorenen Stamm dinke, dank,

---

[1]) Die möglichst getreue Wiedergabe wird der gelehrten Welt willkommen sein, da jene vereinzelten und gelegentlichen Kundgebungen bisher wohl noch nirgends sonst, auch nur bibliographisch, zusammengestellt sein dürften.

[2]) Diesem unvergesslichen Pädagogen († 9. Juli 1897; vgl. die Gedächtnisrede von Prof. Abraham, Berlin, Gärtner 1898) verdanke ich neben vielfacher anderweitiger Förderung auch die Anregung zu vorliegendem Essay.

dunken, der eine Thätigkeit des Geistes, eine Bewegung und Erhebung der Seele ausdrückt: dahin weisen alle davon abstammenden Wörter wie Andacht, Gedanke, Bedünken.“ Grimm zeigt auch, wie Dank weiterhin die Bedeutung von Wille, Absicht, dann die des Gefühls der Verpflichtung für erwiesene Güte (*gratia*) und des Lohnes (*merces*) erhalten habe. —

Betrachtet man nun den geistigen Zusammenhang der Worte Luther's mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden im Liedestexte, so hat es durchaus nichts Gezwungenes, wenn unter Dank menschliche Gedankenzuthat zum Gotteswort, zum Evangelium verstanden wird. Denn es heisst unmittelbar vorher: Der Fürst dieser Welt kann uns nichts anthun; er ist gerichtet, „ein Wörtlein kann ihn fällen“. Welches Wörtlein? Doch aus dem Evangelium! Bach's Meinung verhielt sich, wie aus der weiteren Discussion hervorging, neutral zu der Frage, ob „aus dem Evangelium“ oder „das Evangelium“. Wie sehr eine solche Auffassung in Luther's Gedankengang passt, zeigt u. a. die Kirchenpostille, in der es heisst: „Du siehest, wie unermesslich ungleich Gottes Worte sind gegen aller Menschen Worte, wie gar kein Mensch vermag ein einzig Gotteswort genugsam zu erreichen mit allen seinen Worten; es ist ein unendlich Wort und will mit stillem Geist gefasset und betrachtet sein; darum hinein, hinein, liebe Christen! Und lasst mein und aller Lehrer Auslegen nur ein Gerüst sein zum rechten Bau, dass wir das blosse lautere Gotteswort selbst fassen, schmecken und dableiben, dann da wohnt Gott allein in Zion.“ Seinen Freunden ruft er zu: „Lasst Euch ja nit von und aus der Schrift führen, wie grossen Fleiss sie daran kehren, denn wo Ihr da hinaustretet, so seid Ihr verloren, so führen sie Euch, wie sie wollen. Bleibet Ihr aber drinnen, so habt Ihr gewonnen und werdet ihr Toben nicht anders achten, denn wie der Fels des Meeres Wogen und Bulgen achtet. Es ist eitel Wetten und Weben, was sie schreiben. Seid nun gewiss und ohne Zweifel, dass nichts Helleres ist denn die

Sonne, das ist die Schrift; ist aber ein Wolk dafür treten, so ist's doch nicht anders dahinten, denn dieselbe helle Sonne. Also, ist ein dunkler Spruch in der Schrift, so zweifelt nur nit, es ist gewisslich dieselbe Wahrheit dahinten, die am andern Ort klar ist; und wer das Dunkel nit verstehen kann, der bleib bei dem Lichten."

Bach fordert die gelehrte Welt auf, die ältesten neusprachlichen Übersetzungen des Liedes zu vergleichen. — Leider geben dieselben, soweit mir bekannt, keine Auskunft, teils wegen zu freier und selbst-interpretirender Übertragung, teils weil sie einer verhältnismässig späten Zeit angehören. Unter dem „Wort" wird in der Regel das Wort Gottes in dem allgemeinen Sinne der Schriftoffenbarung verstanden; so z. B. in der obenerwähnten lettischen Übersetzung von Chr. Fürecker (um 1660):

„Tam Deewa wahrdam nebuhs rimt,
Lai trakko, kam tihk trakoht,"

wörtlich:

„Dem Gottesworte soll nichts dräu'n,
Lass toben, wenn sie toben."

Ebenso in der polnischen Übersetzung (Privileg. preussisches Gesangbuch, Verl. v. Hartung, vom Mai 1738):

„Bozego stowa nikt nie zwalczy,
ale przed niém ustapić musi
boć znami Bóg stoi w poln",

zu deutsch:

„Gottes Wort wird niemand überwältigen,
Sondern vor ihm muss (jeder) zurückweichen,
Denn mit uns steht Gott im Felde[1])."

---

[1]) Vergl. F. Rauch, Lautenburg. Nat.-Zeitg. 1883, 23. Septbr. Rauch meint, dass „das Wort" hier jedenfalls nicht als der fleischgewordene Logos verstanden werde. Vielmehr sei an Matth. 4 zu erinnern. Wie der Herr den Versucher durch Entgegenhaltung eines Gotteswortes überwinde, so können und sollen auch wir es thun. — Über die französischen Übersetzungen siehe weiterhin unter Nr. 5. — Die englische Zeitschrift *The Academy* (592, 1883, 8. Septbr.) schreibt S. 160: *Dr. E. Hausknecht is now in England . . . asks, what is*

Hingegen richtig die älteste plattdeutsche Übersetzung (Rigaische Kirchenordnung, Rostock 1530):

Dat wort se schölen laten stan
unnd keyn danck dar tho hebben.

---

the earliest English version of Luther's „Ein' feste Burg“. ***In France*** *the hymn was translated and sung by the French Huguenots,* ***within thirty years of Luthers writing it,*** *and Dr. H. thinks, there must be a sixteenth-century English version.“* Hingegen hatte Th. Kübler, *Historial notes to the Lyra Germanica,* London 1865, p. IX erklärt: *„The German translation movement in the hymnology in England . . . first sprang up* ***about the middle of the last century,*** *when count Zinzendorf and A. G. Spangenberg came over to England.“* — Die bekannteste englische Übersetzung des Lutherliedes fängt an:

„A shure strong-hold our God is here,
A trusty shield and weapon . . .“

Eine, wie es scheint, ganz moderne Übersetzung teilt mir Herr Pastor Dr. Rich. Mekler aus Nordamerika (Flushing, N.-Y.) mit; sie beginnt mit den Worten:

A mighty Fortress is our God
A trusty Shield and Weapon:
He helps us free from every need.
That has us now o'ertaken.

Die Übersetzung schliesst sich wörtlicher als jene dem Urtexte an. Um so wertvoller ist die Bestätigung unseres oben geltend gemachten syntaktischen Bedenkens wider die gewöhnliche Auffassung der 4. Strophe, welches annähernd auch auf den englischen Text anwendbar wird, so dass die Interpunction hinter *The Word* zulässig und durch die Identität von Wort und Wörtlein (beidemale „*Word*“) noch erleichtert wird. Die anderthalb Strophen lauten:

This world's prince may still
Scoul fierce as he will,
He can harm us none
He's judged, the deed is done,
One little word o'rthrows him.

The Word they still shall let remain
And not a thank have for it,
He's by our side upon the plain,
With his good gifts and spirit.

Ebenso das Rostocker Gesangbuch vom Jahre 1531, durch welches nach Geffcken der verlorene Urdruck vom Jahre 1529 so gut wie ersetzt ist.

2. Durch Bach's Artikel angeregt, wies Prof. Dr. v. Sallet (Nat.-Zeitg. 1883, 5. Aug.) auf die lateinische Übersetzung des Joh. Sleidanus (*De statu religionis et reipublicae*) bei Gelegenheit des Todes Luther's hin:

„Verbum hoc adversarii nobis non eripient,
Sed quantumvis inviti relinquent.“

Auch diese Übertragung bringt über die Bedeutung des Wortes „Dank“ keine Klarheit, denn die Übersetzung Sleidan's stimmt weder genau mit der gewöhnlichen Auffassung von „Dank“ noch mit der vorgeschlagenen als *cogitatio* überein. Allenfalls liesse sich die neue Erklärung in folgendem Sinne daraus herleiten: „wenn sie, die Feinde, sich noch so sehr mit Zudenken, Zusätzen, Interpretationen des göttlichen Wortes sträuben, es hilft ihnen doch nichts, das Wort bleibt in seiner Reinheit bestehen.“ — Aber höchst bedeutsam scheint mir, dass Sleidan mit *hoc verbum* offenbar auf das „Wörtlein“ der 3. Strophe zurückweist.

3. Gleichzeitig sprach sich Dr. Zweylinger (Nat.-Zeitg., a. a. O.) wie folgt aus: „Peter Busch in seinem Buche „Ausführliche Historie und Erklärung des Heldenliedes: „Ein' feste Burg etc.“, Hannover 1731, interpretirt die strittige Verszeile „Und kein'n Dank dazu haben“ dahin: „Er wollte ihnen dafür im Geringsten keinen Dank wissen.“ Die Stelle ist ironisch zu fassen, etwa so: Sie sollten das Herumdeuteln, Zusetzen, Unterlegen nur lassen, und wenn sie das nun unterliessen, so würden sie dafür nicht etwa noch ein Lobpreisen erhalten, da sie doch nur etwas Vermessenes, Thörichtes aufgegeben hätten. „Dank haben“

Take they then our life,
Goods, fame, child and wife,
When their worst is done,
They yet have nothing won,
The Kingdom ours remaineth.

heisst schon im Mittelhochdeutschen Lob und Preis erhalten, so z. B. im Nibelungenliede 874: „der danne jage daz beste, des sol er haben danc“ (der soll dafür gepriesen werden). — Die Redensart „Dank haben“ findet sich in dieser Bedeutung noch heute im Niederdeutschen. Man vernimmt sie in der Provinz Sachsen in dem ironischen Ausrufe: Datô (dazu, dafür) saste (sollst du) keenen Dank hemm'n (haben)! Dafür werde ich dir nicht noch extra eine Lobrede halten!

4. Auch Carl Schultz aus Schwerin will diesen Versuch, unser Lutherwort „anders zu deuten, als es Jahrhunderte lang verstanden ist“, näher beleuchten (a. a. O.; unterzeichnet: „5. Aug. 83“). Zugeben will er Bach, dass die ursprüngliche Bedeutung von danc das Denken, der Gedanke ist, und dass diese Bedeutung noch zu Luther's Zeiten im Brauche war. Ja, sie lässt sich sogar bis auf Goethe herunter und später nachweisen und ist noch heutzutage in gewissen Verbindungen im Schwange, z. B. „Einem etwas zu Dank, d. i. „so, wie er es denket (?), wünscht“, machen. Aber schon zu Luther's Zeit war diese Bedeutung von Dank verhältnismässig veraltet und ungewöhnlich. Aller Regel nach bedeutet Dank bei ihm das „Gefühl dessen, dem etwas zu Dank gemacht worden“; Dank ist der Ausdruck der Verpflichtung für empfangenes Gute, möge dieser Ausdruck sich in Worten oder in Thaten (Lohn, Vergeltung) kundgeben. Dabei ist nur zu beachten, dass Dank gerade wie griechisch χάρις, lateinisch gratia, Huld (in Bezug auf den Geber) [?] und Erkenntlichkeit, Gefühl der Verpflichtung (in Bezug auf den Empfänger) ausdrücken kann und ausdrückt, z. B. „Du hast ganz gewiss mir Dank“ (dankst es mir), Goethe VIII, 251. „Habe Dank“ (sei bedankt). — In dem letzten Sinne ist das Wort „Dank haben“ von Luther hier gebraucht, gerade wie er es in der Übersetzung des Jesus Sirach 29, 32 gebraucht: „Er muss zu sich lassen und mit ihm trinken lassen und keinen Dank haben.“ Ebenso: „Habe Dank der guten Zeitung“ [?] und an vielen anderen Stellen.

Aus dem Zusammenhange folge nicht, dass Dank hier

ungezwungene „menschliche Gedankenzuthat zum Worte Gottes“ bedeuten könne. Ein beliebiges Wörtlein „aus dem Evangelium“ — sonderbare Verkennung der Weise dichterischen Ausdrucks! Wer dies behaupte, thue viel Wasser zu Luther's Wein. — Das „Wörtlein“ sei der Logos Jesus Christus, dasselbe, was das „Wort“ im Anfange des nächsten Verses. Man beachte: „Das Wort sie sollen lassen stah'n, Er (d. i. Christus, d. i. das Wort) ist bei uns wohl auf dem Plan.“ Die Bedeutung der Zeilen sei also nicht: „Sie sollen das Wort stehen lassen und keine menschliche Gedankenzuthat hinzufügen,“ sondern: „Sie sollen das Wort stehen lassen, ohne dass wir's ihnen gross Dank wissen; denn das Wort ist mächtig genug, sie zu fällen.“ [1])

5. Auf die vorstehend wiedergegebenen Äusserungen erwiderte Bach unter dem 29. August (abgedruckt Nr. 417, 6. September 1883): „Bedeutet hier — so stellt sich doch die Frage — Dank *gratia* oder *cogitatio* oder *voluntas* (oder *merces*)?

Die Übersetzung Sleidan's (1506—1556) „*quantumvis inviti*“ weist auf voluntas hin. Ähnlich erklärt E. Koch in seiner Geschichte des Kirchenliedes: „weil sie (die Feinde der Wahrheit) es wider ihren Willen müssen“.

In dem *Recueil de cantiques pour les Eglises évangéliques de France* (Paris 1849) heisst die Stelle: „*La parole doit subsister. Elle est indestructible.*“ Eine *Imitation libre,* welche dem Prediger Andrié zugeschrieben wird, giebt die Stelle noch freier wieder:

> „*Pour ruiner son empire,*
> *Il suffit d'un mot du Dieu fort.*
> *Dis-le ce mot victorieux*
> *Dans toutes ses détresses!*“

---

[1]) Wie schon oben angedeutet, wäre diese Erwähnung des fleischgewordenen Logos in Nr. 4 eine abschwächende Antiklimax gegenüber der gesamten 2. Strophe, während die ebenfalls schon Str. 1 und Str. 3 ausgiebige Erwähnung des Teufels in einem eindringlich angekündigten und dann skizzirten Exorcismus eine abschliessende Steigerung erfahren würde. — Schultz selbst thut also Wasser zu Luther's Wein.

Ed. Schuré übersetzt in seiner *Histoire du Lied* (n. Aufl. 1876, S. 294):

„Qu'il rampe à ses antres funèbres,
Un mot l'anéantit.

Vous laisserez debout le Verbe;
Tuez ses serviteurs.“

Hieronymus Weller sagt 1560 in seiner Auslegung: „Damit hat er wollen allen Christen einen Mut machen, dass sie sollten unverzagt sein wider alles Wüten und Toben des Teufels und seiner Diener, dass, wie zornig, grimmig, listig und mächtig sie sind, dennoch das Evangelium nicht sollen noch können austilgen.“ Koch sagt: „Ein Wörtlein“ — des Glaubens nämlich Matth. 4, 1 [?]; „ja, dies Wort ist,“ fügt Schamelius hinzu, „der Name Jesus; den kann der böse Feind, im Glauben gesprochen, nicht leiden.“ —

Wolfgang Ammon, welcher 1579 drei Bücher *odarum ecclesiasticarum* herausgegeben hat, folgt offenbar der Auffassung Sleidan's, wenn er übersetzt:

„Purum sinant verbum Dei,
Nolint velintve quique.“

Ähnlich Valentin Cremcovius:

„Nobis furor verbum Dei,
Nolit, velit, relinquat.“

„Ich sehe keine Übereinstimmung der Aussagen, keine durch den Gebrauch der Jahrhunderte als allein zulässig geheiligte Erklärung, der gegenüber der Versuch einer anderen Deutung als Ketzerei erschiene.“ [1])

6. Hierauf äusserten sich noch zwei Stimmen. Zuerst Dr. Th. Maurer in Mainz (Nat.-Zeitg. 1883, 5. Oct.): „Auf

---

[1]) Privatim wurde Director Bach von Seiten eines Hrn. Dr. S. in Oldenburg auf eine Parallelstelle bei Wackernagel, Kirchenlied III, 29 (1870), in Luther's „Geistlichen Liedern“, aufmerksam gemacht:

„ . . . die liebe Nachtigall
macht alles fröhlich überall
mit ihrem lieblichen Gesang,
des muss sie haben immer Dank.“

Vgl. auch Diez, Wörterbuch zu Luther's Schriften S. 3 unter danck.

die Frage „welches Wörtlein?“ waren bisher zwei Antworten gegeben worden: 1. „aus dem Evangelium“ (Bach); 2. „der Logos Jesus Christus, dasselbe, was „das Wort“ im Anfange des nächsten Verses ist“ (Schultz). — Mit letzterem stimmte die bereits erwähnte Auffassung von [Koch und] Schamelius: „Ein Wörtlein“ — des Glaubens nämlich (Matth. 4, 1); bestimmter: „der Name Jesus“; „den kann der böse Feind, im Glauben gesprochen, nicht leiden“. — „Und trotzdem,“ sagt Maurer, „soll Herr Schultz Unrecht gehabt haben, wovon er sich mit Anderen von Luther selbst mag belehren lassen.“ Und zwar beruft sich Maurer auf das oben von uns citirte Wort aus: „Wider Hans Worst.“ Damit bricht die Stütze für Schultz' Deutung von „das Wort“ zu Anfang der folgenden Strophe; behauptet vielmehr die landläufige von „Evangelium“ ihr gutes Recht. — Maurer's eigene Meinung geht dahin: „Warum sollen sie kein' Dank dazu haben, wenn sie das Wort stah'n lassen? Sicherlich doch, weil sie keinen Anspruch darauf haben. Wann aber haben wir solchen für eine Gutthat nicht? Einfach, wenn sie nicht freiwillig, sondern gezwungen geleistet worden. Damit ergiebt sich, dass v. Sallet (in Nr. 363 der National-Zeitg.) mit Unrecht sagt, Sleidan's Übersetzung stimme nicht genau mit der gewöhnlichen Auffassung von „dank“. Das *„quantumvis inviti“* Sleidan's ist die durchaus zutreffende „wissenschaftliche Übersetzung“ im Sinne Nägelsbach's für unsere Stelle nach deren „gewöhnlicher Deutung“. — Dass auch Wolfgang Ammon wie Valentin Cremcovius mit ihren Wiedergaben *„nolint velintve“*, *„nolit velit“* mit Sleidan zusammentreffen, hat auch Bach gesehen. Wir dürfen uns also für die heutige gewöhnliche Auffassung von „Dank“ getrost auf die Zustimmung des „Gebrauchs der Jahrhunderte“ berufen.

7. Der Gang der Controverse hatte also zwei Punkte, welche ursprünglich nur in mittelbarem Zusammenhange mit der Hauptfrage gestanden hatten, mehr und mehr ins Licht gestellt: a) die Notwendigkeit, dass „Wörtlein“

Strophe 3 und „Wort“ Strophe 4 identisch zu setzen sind; b) dass, wie die einen erkannt haben, „Wörtlein“ weder auf das Wort Gottes im ganzen, noch auf ein einzelnes Schriftwort, noch dass es, wie Andere richtig fühlten, auf das ewige Wort, den λόγος, bezogen werden könne. — Und nun ziehen wir das Facit. Dass trotz dieser zwei Ergebnisse das Richtige nicht mit Evidenz herausgebracht wurde, geschah offenbar, weil niemand auf den Gedanken geraten ist, „das Wort“ als appositionelle Erläuterung zu fassen. Sind aber alle anderen Möglichkeiten erschöpft, so bleibt nur unsere Auffassung übrig. Derselben kommt die nun noch zu erwähnende Beurteilung sehr nahe, merkwürdiger Weise aber unter Wiederaufnahme der Voraussetzung, dass es sich in beiden Strophen um ein vereinzeltes, bestimmtes Schriftwort handele: eine Ansicht, die wir zwar oben als zulässig, aber als weniger wahrscheinlich gegenüber der von uns vertretenen hingestellt haben.

8. Herr E. Krey nämlich äusserte sich (in der Neuen Stettiner Zeitg. vom 5. Nov. 1883) in folgender Weise: Es sei richtig, „Wort und Wörtlein“ zu identificiren, „da ein Zusammenhan zwischen der 3. und 4. Strophe sich nur auf diese Weise ergiebt“. Es sei demnach auch zu betonen: „Das Wort sie sollen lassen stah’n“, nicht („wie wohl ausnahmslos“): das Wort. Die Ansicht, es sei vom λόγος d. h. von Christo die Rede, sei „seltsam genug“, da der λόγος an sich schwerlich als „Wörtlein“ bezeichnet und sicherlich nicht mit dem unbestimmten Artikel vorgeführt sein würde. Auch greife diese Deutung ins Abstracte und Entlegene, während „ein anderes durch den Zusammenhang so nahe gelegt ist, dass es wirklich schwer war, es zu übersehen“. Es könne mit dem „Wörtlein“ unzweifelhaft nur eine bestimmte Schriftstelle gemeint sein, auch nicht das Evangelium oder die Schrift als Ganzes, weil auch für dieses das Deminutivum nicht passen würde. Welche Stelle dem Reformator vorschwebte, ergebe sich aus den Worten: „Der

Fürst dieser Welt“ und: „das macht, er ist gericht’t“; nämlich die Stelle Joh. 16, 8—11, wo es heisst: „Und wenn derselbe (der Tröster) kommt, der wird die Welt strafen ... um das Gericht, dass der Fürst dieser Welt gerichtet ist“; womit zu vergleichen 12, 31: „Jetzt geht das Gericht über die Welt, nun wird der Fürst dieser Welt ausgestossen werden.“ Der Sinn der ganzen Stelle des Liedes sei demnach folgender: Wir fürchten den Fürsten dieser Welt nicht; wir brauchen ihm nur ein einziges Schriftwörtchen vor die Augen zu halten, jenes, in welchem geschrieben steht, dass er gerichtet ist: so werden wir ihn allein schon „damit fällen“, zu Falle bringen, stürzen — gewiss ein echt lutherischer Gedanke. „Das Wort sie sollen lassen stah’n“ heisst dann: Diese Stelle sollen sie in der Schrift stehen lassen; es wird ihnen nicht gelingen, sie aus derselben auszureissen; wenn ihnen dies aber nicht gelingen wird, so werden sie eben samt dem Fürsten dieser Welt, dem sie dienen, durch dieselbe „gefällt“ werden. „Man denke nur daran, wie es dem grossen Reformator eigen war, sich mit ganzer Kraft auf einzelne Schriftstellen zu steifen; man denke nur an das Colloquium zu Marburg mit seinem *τοῦτό ἐστιν*, welches er dort mit Kreide den Schweizern vor die Augen malte, wie hier Joh. 16, 11 mit Worten dem Fürsten dieser Welt und seinen Kämpfern.“

9. Diese letzte Stimme aus jenem Gelehrten- und Laienconcert hat insofern mit richtigem Blick das Facit gezogen, als die Identität von „Wort“ und „Wörtlein“ sowie die Unmöglichkeit, beide auf den *λόγος* oder die *γραφή* zu beziehen, anerkannt wird und die epexegetische Beziehung des Anfanges der 4. auf den Schluss der 3. Strophe ausdrücklich hervorgehoben wird. Nur die Accusativ-Construction ist geblieben — und mit ihr die oben erwähnten Schwierigkeiten: a) formell: „sie sollen“ statt: „sollen sie“; b) sachlich: ein so wichtiges und wirksames Wort, welchem nicht blos die activ vernichtende Kraft zugeschrieben wird, sondern sogar das passive Recht der Unantastbarkeit ausdrück-

lich beigemessen würde, falls diese Auslegung richtig wäre, — sollte inhaltlich nicht klarer angedeutet werden? Während vorher die viel leichter zu beantwortende Frage, wer „der rechte Mann“ sei, ausdrücklich mit Frage und Antwort erörtert war, sollte hier, wo die dunkle Andeutung: „Ein Wörtlein“ doch jedenfalls die stillschweigende Frage nahelegen musste: „Welches Wort?“, mit keiner unmissverständlichen Andeutung darüber Auskunft gegeben werden? Auch dann, wenn Luther Jedem, den er dichtend sich als Hörer oder Leser dachte, die Erinnerung an die betreffenden Stellen Matth. 4, 1 ff.; Joh. 12, 31; 16, 11 zugetraut hätte, würde er doch irgendwie näher darauf haben verweisen müssen; zumal er die nach dem Zusammenhange viel weniger nötige Behauptung „sie sollen das Wort stehen lassen“ der gewöhnlichen Auffassung zufolge parenthetisch, gleichsam als Lückenbüsser, zwischen der vorherigen und nachfolgenden Erwähnung der feindlichen Mächte eingeschaltet hätte. Um Platz war der Dichter also nicht verlegen; warum deutete er nun jenen Inhalt des „Wörtleins“ nicht an? Galt es nur, einen äusserlichen Anschluss zu finden, um den letzten Gedanken: „das Reich muss uns doch bleiben“ vorzubereiten? Dann wären das erste und das letzte Wort der Strophe zu ähnlich, als dass im Vergleich zu Strophe 3 ein Fortschritt ersichtlich würde.

Deshalb scheint denn doch der noch übrige letzte Ausweg, den unsere Auslegung versucht, diejenige Möglichkeit zu sein, welche alle Schwierigkeiten gleichmässig löst.

10. Der letzte Beurteiler hob beiläufig mit dem Hinweis auf das Colloquium zu Marburg die entschiedene Haltung Luther's in Bezug auf das formale Schriftwort und speciell auf die Einsetzungsworte des Abendmahls hervor. Obwohl das Lutherlied weder nach Form noch Inhalt die Hervorkehrung gerade dieser Seite des Reformators nahelegt, so müssen wir doch noch einmal darauf zurückkommen, da bekanntlich Linke zwei Jahre später (Oct. 1885) den früheren Abendmahlsstreit geradezu als Motiv des Liedes

hingestellt hat. Linke's Buch „Wann wurde das Lutherlied 'Ein' feste Burg ist unser Gott' verfasst?“ (1886) mit der Antwort: am 8. Reformationsfeste 1525, ist trotz anerkennenswerter Gelehrsamkeit von der Tendenz beherrscht, jede Zeile, jedes Wort des Liedes unter den Gesichtspunkt jenes Streites zu stellen. So werden aus den verschiedensten Schriften Luther's, in denen irgend ähnliche Äusserungen vorkommen, Belege dafür angeführt, dass hier von dem „Worte Gottes“ die Rede sei. Dass Luther oft vom Worte Gottes in logischer Verbindung mit einer Erwähnung des Teufels oder seinen Anfechtungen gesprochen hat, ist selbstverständlich. Daraus ergiebt sich weder für die Interpretation noch für die Bestimmung der Abfassungszeit eine bestimmte Directive. Der unlängst verstorbene Schulrat Schneider in Schleswig hat (D. Martin Luther's geistliche Lieder, 2. Aufl. Berlin 1856) für seine Deutung auf Leonhard Kaiser, der auch Koestlin beipflichtet, an zwei Briefe Luther's an Stiefel (22. Oct. 1527) und an Amsdorf (1. Nov. 1527) erinnert. In dem ersteren sagt er: *„Er heisset mit Recht nicht blos König, sondern Kaiser, weil er den überwunden hat, dessen Macht auf Erden nicht ihres Gleichen hat.“* Bei diesem auffallenden Gedankenanklang wird nun freilich die Erwähnung des Wortes Gottes im 2. Briefe bedeutsam, obwohl dort zugleich die Sorge für ein krankes Kind, während die Pest in Wittenberg wütete, einspielt: *„Unser einiger Trost, den wir der Wut des Teufels entgegenstellen, ist der, dass wir das Wort Gottes haben, welches die Seelen errettet, wenn er auch die Leiber verschlingt. Betet für uns, dass wir die Hand Gottes wacker ertragen und die Macht und List des Teufels überwinden.“* (Vgl. Zelle, a. a. O. S. 5.) Aber wer möchte aus solchen vereinzelten Aussprüchen im Ernst bindende Schlüsse wagen? Auch Koestlin findet für die Zeit der Abfassung des Liedes nicht diese Ähnlichkeit in Gedanken und Ausdruck, sondern chronologische und bibliographische Thatsachen entscheidend. Am ausführlichsten hat Linke, der doch auf zwei Jahre früher fahndet, durch

Citate aus den Jahren 1524/25 seine Ansicht zu erhärten gewusst, während Biltz wiederum auf 1528 mit grossem Geschick argumentirt. — Hören wir zum Schluss, wie Linke seine Auffassung in paraphrasirendem Zusammenhange frei resumirt in möglichstem Anschluss an Luther's Ausdrucksweise 183: Zu „Der Fürst dieser Welt — gericht't": (der Teufel) heisst nicht mit Unrecht Fürst und König, Herr und Gebieter dieser Welt, denn er ist es. Solange das Papsttum herrschte, hat er fein gelächelt und sich herzlich gefreut, dass er so leichtes Spiel habe, nun aber das Wort läuft und wirket an allen Enden, verzerrt er sein Gesicht zur scheusslichen Fratz, jetzt stellt er sich fromm und grinst vor heller Wut. — Aber all' seine Wut ist ohnmächtig, solange unsere Position gedeckt ist von Christi Wort.

Ein Wörtlein kann ihn fällen.

O diese thörichten Vernünftler, die mit einem einzigen Wort die ganze heilige Schrift lösen wollten! Das Wörtlein hat der Teufel ersonnen und ihnen eingeblasen, aber eine einzige kräftige *assertio* wirft alle seine Versuche über den Haufen, und vor ihr muss auch der Böse, auf den selbst Könige und Fürsten ihre Augen richten, weichen. Nun kommen noch die Deutler, die das Wort *est* nicht begreifen können und ein *significat* daraus machen wollen. O der unbegreiflichen Art! Da steht *est*, *est*, und niemand wird das Wort ändern. Das Wörtlein, was dasteht, wird sie niederwerfen.

Das Wort sie sollen lassen stah'n und kein' Dank dazu haben.

Fängt man bei einem Worte an, wo soll man aufhören? Noch steht die heilige Schrift ganz und vollkommen fest und unwiderleglich gewiss da. Kein Wort gestattet eine Veränderung. So, ebenso hat's Gott gewollt, und wir stehen und fallen mit diesem Wort, dabei bleibt's. Da mögen sie nun wollen oder nicht, wir weichen doch nicht, und wenn sie uns in einigen Stücken nachgeben wollten, so danken wir ihnen noch lange nicht ihre Concessionen, denn sie con-

cediren nichts für uns, nur ihrem Gewissen, nur dem Gott, der sie richten wird. Das Wort wird bleiben, sie mögen wollen oder nicht.

Er ist bei uns wohl auf dem Plan mit seinem Geist und Gaben.

Sind das Geisterlein wunderlicher Art! Bilden sich ein, den Geist mit den Federn gefressen zu haben und sagen alle, sie hätten die Offenbarung des rechten Geistes, wir hingen am Wort, sie hätten den Geist, haben nichts gelernt von Augustinus de spiritu et litera, und so einig sie in der Negation sind, so sehr dissentiren sie in ihren Positionen. Schöner Gottesgeist das, der ein Geist der Unordnung bei ihnen ist[1]). Wie wollen sie wider uns stehen, da wir die feste Gewissheit haben, dass die rechte gesunde Lehre bei uns ist, die wir Gottes Wort nicht meistern, sondern unbehelligt wirken lassen. Bei uns ist der heilige Geist mit aller seiner Kraft, mit allen seinen Gaben und seiner spürbaren Bezeugung.

So weit Linke. Auch seine weitere Homilie bietet manches Belehrende. Aber überzeugend ist die gesamte epexegetische Erläuterung nicht; sie zeigt nur, dass mit Hülfe von Luther's Schriften mehrere Auslegungen des Liedes plausibel gemacht werden können.

Es sind sogar noch weitere Deutungen möglich. Wenn man als Inhalt des kritischen „Wörtleins" die ganze 4. Strophe ansehen müsste (noch anders als S. 421 erwähnt war), dann würde die landläufigeAuffassung wiederum in ihre Rechte treten und mit der unsrigen vereinbar sein. Aber freilich auf Kosten der Klarheit des Gedankens. „Das Wort" wäre wiederum Object zu „lassen", bezw. Subject des Accusativ m. d. Infinitiv, aber die ganze Strophe mit Einschluss dieses „Lassens" wäre exemplificirender Inhalt des „fällenden Wörtleins". Die Unwahrscheinlichkeit dieser Deutung braucht nicht erst erörtert zu werden.

---

[1]) 27. März 1526 an Spalatin (de Wette III, 97): *„bestia illa non quiescit: vipera illa — mirus spiritus, qui sic dissentiat sibi."*

Einen gangbaren Mittelweg böte die oben erwähnte Construction der Augsburger Ausgabe vom Jahre 1529, welche auch in einer alten Ulmer Bibel [1]), in der das Lied wiedergegeben ist, mittels Sperrung und Interpunction zum Ausdruck kommt:

Das Wort sie sollen lassen stahn
und kein' Dank dazu haben:
Er ist bei uns wohl auf dem Plan
mit seinem Geist und Gaben.

D. h. dieses richtende Wort soll niemand unwirksam machen, niemand; nämlich das Wort: „Gott ist bei uns“ oder, wenn wir den ganzen Rest der Strophe durch das Kolon angekündigt finden: „Gott ist bei uns und er sei bei uns, soll unter allen Umständen bei uns bleiben!“ Also eine Verknüpfung der Sleidan'schen Betonung mit der landläufigen Construction und mit unserer Beziehung von „das Wort“ auf das Folgende. Ich gestehe, dass mir diese Deutung jetzt beinahe als die richtigere erscheint. Nur zwei Erwägungen halten mich zurück. Nämlich 1. warum hätte dann Luther gerade an so bedeutsamer Stelle [2]) sich mit dem Pronomen begnügt, um Gott zu bezeichnen? Und 2. wenn durch so accentuirte Betonung des „Das“ dem Metrum von vornherein eine wuchtige Unregelmässigkeit zugemutet wurde, war dann nicht noch weniger Grund (als nach unserer Fassung), die richtigere Construction („sollen sie“) dem nun ohnehin nicht mehr rhythmisch reinen Metrum zum Opfer zu bringen?

Abschliessende Überzeugung von der Richtigkeit meiner Idee habe ich nicht begründen wollen, weil ich sie selber nicht habe. Meine psychische Intuition, mein kritisches Gesamtgefühl spricht allerdings nach wie vor für die vor-

---

[1]) Ulm, bei Dan. Bartholomaei, 1725 (18. Febr. 1712) — durch Joh. Frick, S. Th. P. et U. D. M. — Ich habe vergessen, wo ich diese Notiz gefunden, und würde dankbar sein, wenn mir jemand ein Exemplar nachwiese.

[2]) Vgl. oben S. 422 ff.

geschlagene Auslegung. Aber da meine reflectirende Erwägung skeptisch ausläuft, so mag jenes Gewohnheitswirkung sein. Es ist mir erinnerlich, dass zuerst durch die Art, in welcher im Jahre 1866 der Ordinarius der Untersecunda des Marienstiftsgymnasiums in Stettin, der unvergleichliche Ferdinand Friedrich Calo, das Lutherlied uns vortrug, jene Auffassung in mir als die richtigere sich festgesetzt hat, es sei zu interpungiren:

das Wort: „sie sollen lassen stahn
und kein'n Dank dazu haben!“

Trotz aller dialektischen und kritischen Abwägungen bleibt oft ein erstmaliger sinnlicher Eindruck massgebend. Dies aber scheint mir unabweislich, dass unserer Idee ein Anspruch auf Mitbewerbung um das wissenschaftliche Bürgerrecht zugestanden werde. Möge wenigstens Solchen, die später einmal auf ähnliche Fährten geraten, ohne den Reiz solcher kritischen Spaziergänge gerade dem ungebahnten Terrain entnehmen zu wollen, unser Versuch eine Abkürzung des Weges bieten [1]).

XIX.

Die Vita Gregor's des Wunderthäters
und die
syrischen Acta Martyrum et Sanctorum.

Von

Dr. Heinrich Hilgenfeld in Jena.

Ohne die Streitfrage zur Entscheidung bringen zu wollen, welche P. Kötschau in Heft 2 dieses Jahrgangs (S. 211 bis 250) behandelt, möchte ich doch auf eine Thatsache hin-

[1]) Die längere Parenthese in Note 1) auf S. 423 (Das Original . . .) bezieht sich auf das schon S. 413 f. genannte Walther'sche Choralbuch v. J. 1530, nicht auf das in der O. Kade'schen Ausgabe desselben S. 43 erwähnte Gesangbuch von Valentin Bapst; sie ist deshalb zu streichen.

weisen, welche es wahrscheinlich macht, dass die über den Wunderthäter Gregor berichteten Erzählungen jedenfalls auch mündlich weit verbreitet waren. Sie sind nämlich auch auf andere Männer übertragen worden. Das ist aber leichter möglich, wenn nicht eine schriftliche, sondern eine mündliche Überlieferung die Quelle ist.

So finde ich zum Beispiel in der syrischen Lebensbeschreibung des Jacob von Nisibis († 338), welche Bedjan im IV. Bande der Acta Martyrum et Sanctorum p. 262—273 herausgegeben hat, eine Geschichte, welche mit der von dem Betrug und der Bestrafung der beiden Juden durch Gregor (c. 4) genau übereinstimmt. Sie lautet in deutscher Übersetzung: p. 267. „Ferner versuchten aber einige Leute den Heiligen zu betrügen und sprachen zu einem ihrer Genossen: Lege dich doch nieder wie tot, vielleicht erhalten wir etwas von ihm. Da legte sich einer von ihnen auf einen Mantel, und seine Genossen trugen ihn, und sie baten ihn, er möchte ihnen das Begräbnis bezahlen. Aber der Heilige nahm ihre Bitte an und betete zu Gott wie für einen Toten, seine Sünden möchten ihm vergeben und er selber unter die Scharen der Heiligen aufgenommen werden, und gab ihnen, was er bei sich hatte. Und während er betete, entwich die Seele dessen (p. 268), der sich tot gestellt hatte. Als sich nun der Heilige eine kurze Strecke von ihnen entfernt hatte, traten seine Genossen zu ihm und sagten ihm, er sollte aufstehen. Als der aber nicht redete, traten sie hinzu und sahen, dass er längst tot war. Da liefen sie, holten den heiligen Jacob ein und baten ihn und küssten seine Hände und Füsse und bekannten den Grund ihrer Frechheit: nämlich wegen unserer Bedürftigkeit haben wir so gehandelt! Und sie baten ihn, er möchte ihre Sünde verzeihen und die Seele dieses Mannes in seinen Körper zurückbringen. Da nahm er ihre Bitte an im Hinblick auf die Barmherzigkeit Gottes und that ein Wunder, und durch seine Gebete kehrte die Seele in ihre Behausung zurück."

Die Verleumdung durch eine Dirne (c. 11) wird auch von Ephraem († 373) erzählt (acta mart. et s. III p. 624 bis

627. op. ed. Rom. tom. III. p. XXV—XXIX) und im Paradisus patrum (ed. P. Bedjan, acta mart. et s. VII) vom Einsiedler Ḳozmā auf dem Berge Sinai (p. 309—310), sowie von Makarius (p. 310—312). Die selige Maria ging als Jüngling verkleidet mit ihrem Vater in ein Mönchskloster. Eine Dirne beschuldigt diesen vermeintlichen Jüngling, der Vater ihres Kindes zu sein. Erst bei Maria's Tode stellt sich die Nichtigkeit der Anklage heraus (a. a. O. p. 272 bis 277). Ich vermute, dass man in den syrischen Legenden auch zu den übrigen Erzählungen leicht Parallelen finden könnte.

Jeder Freund der Kirchengeschichte des Orients wird es dankbar begrüsst haben, dass ein so gründlicher Gelehrter, wie Ryssel, der sich bereits durch die Übersetzung verschiedener wichtiger Schriften aus dem Syrischen ein grosses Verdienst erworben hat, auch die vita Gregor's durch die von Kötschau behandelte Übersetzung den Forschern zugänglich gemacht hat in der „Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz", Zürich 1894, p. 228—254. Aber es ist doch auch gut, dass inzwischen Bedjan aus derselben Handschrift, welche jener benutzte, die Grundschrift veröffentlicht hat in den acta martyrum et sanctorum VI, p. 83—106. Sie weicht mehrfach von der Übersetzung ab. Nicht immer kann man genau erkennen, ob diese Abweichungen auf richtiger Lesung der Handschrift oder auf Vermutungen beruhen. Jedenfalls erscheinen sie mir meist als Verbesserungen. Mein Interesse an der verdienstlichen Arbeit Ryssel's möchte ich dadurch bekunden, dass ich bei dieser Gelegenheit die mir besonders auffallenden Abweichungen, bei denen Bedjan das Richtigere zu bieten scheint, hier zusammenstelle, gelegentlich auch selber durch eine Vermutung einzugreifen versuche.

Ams (= Acta martyrum et sanctorum VI) 85, 19. Und dessen Fürsorge sich bei dem ganzen Menschengeschlechte zeigt; statt: Th. Z. S. (Ryssel, Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 1894) § 3. p. 242 11 v. u. dessen preisenswerte Fürsorge dem ganzen Menschengeschlechte gilt.

שכיחא findet sich, zeigt sich, statt שביחא preisenswert.

Ams 87, 5. Du bist gewürdigt worden. Ryssel, ThZS § 3. p. 243, 24 übersetzt: ich verheisse dir, liest also: אשתודית statt אשתוית.

Ams 89, 1. seine Vertrauten קריבוהי. Ryssel, ThZS § 4. p. 244, 26 übersetzt: seinen Vertrauten = קריבה, wahrscheinlich wegen des vorhergehenden Singulars חדמורתא. Aber der Plural חדמרתא muss dafür eingesetzt werden schon wegen des Plurals: die Menschen. Dann heisst die Stelle: und jeder, der dort war, pries Gott wegen der Wunder, welche er an den Menschen durch seine Vertrauten thut.

Ams 91, 17. 18. Noch ist Opferfleisch zwischen deinen Zähnen (שניך), d. h. kaum hast du dich noch als heidnischer Priester gezeigt; statt ThZS § 7. p. 246, 12. Noch kannst du das [letzte] Opfer mit deinen eigenen Augen sehen (עיניך).

Ams 96, 7. Er will uns durchaus glauben machen, o Herr, dass er ein Thor ist; ich aber, o Herr, halte ihn nicht für einen Thoren, denn seine Werke sind nicht die eines Thoren; statt ThZS § 10. p. 248, 9 v. u. dass er zu nichts tauge; ich aber halte ihn nicht für nichts, denn seine Arbeiten sind nicht für nichts. (ללב stultus, cfr. Mt. 5, 22 statt: ללא = לא + ל zu nichts, für nichts.)

Ams 96, 13 ist wohl statt מן דין אמתי etwa zu lesen: מא דין דממלל, und später mit Bedjan פומה einzuschalten und zu übersetzen: wenn er aber redet, entschlüpfen seinem Munde Worte der Weisheit, dergleichen auch nicht einmal die weltlichen Philosophen sagen; statt ThZS § 10. p. 249, 1. Was aber von Zeit zu Zeit einmal an Worten seiner Weisheit [ihm] entschlüpft, derartiges sagen auch nicht einmal die Philosophen der Welt.

Ams 98, 6. Er, der die Gedanken der Seele beherrscht und dem die Gesinnung der Menschen anvertraut ist; statt ThZS § 10. p. 249, 4 v. u. er, der die Gedanken der Seele beherrscht und sie bei sich gegenwärtig hat, er, der

die Gesinnung der Menschen **ausmisst** (ממשכנא statt ממשחנא?).

Ams 105, 11. **der du** (מן ד) sassest auf dem Eselsfüllen und einzogst in Jerusalem, du **starker Gott** (איל גנברא), dessen Rechte den Himmel ausspannte; statt ThZS § 13. p. 254. **nachdem du** (מן ד) gesessen hast auf dem Eselsfüllen und einzogst in Jerusalem, mit der heldenhaften Macht deiner Rechten hast du den Himmel ausgespannt.

XX.

Die Chronik Michael des Syrers

(Nachtrag zu Nr. XV, S. 364—392)

von

Lic. th. **E. v. Dobschütz.**

Erst nachdem der obige Artikel im Druck war, konnte ich eine Quelle erlangen, welche für die confessionellen Verhältnisse Syriens von ganz besonderem Interesse ist. Es ist die Chronik des monophysitischen Patriarchen Michael des Grossen (1166—1199), welche bisher fast ganz unbeachtet geblieben ist (s. nur H. Gelzer, Julius Africanus II, 1, 402 ff. und bei Krumbacher, Gesch. der byz. Litt.[2] 405). Sie ist uns erhalten sowohl im Original als in einer c. 1248 von dem Priester Ischôk verfertigten armenischen Übersetzung. Nur die letztere ist bisher veröffentlicht (Jerus. 1871). V. Langlois hat darnach eine französische Übersetzung geliefert (Chronique de Michel le Grand, Ven. 1868).

Die Geschichte ist ein Spiegel, in dem jeder die Welt so sieht, wie er sich dazu stellt: das zeigen die Werke der Janssen'schen Schule über die Reformationszeit; das illustrirt vortrefflich der monophysitische Patriarch des 12. Jahr-

hunderts für seine Zeit. Die ganze Geschichte, wie sie uns aus griechischen Quellen geläufig ist, wird hier auf den Kopf gestellt, teilweise in der lächerlichsten Weise. Theodora, die ehemalige Tänzerin und Tochter eines Tierwärters am Circus, die Justinian noch als Prinz heiratete und die dann mit ihm zugleich am 1. Apr. 527 zur Augusta gekrönt ward[1]), erscheint hier als die Tochter eines monophysitischen Priesters zu Membidj (Hierapolis), die der auf dem Feldzug nach Persien befindliche Caesar nur erhält gegen das Versprechen, nicht nur der Gemahlin freie Ausübung ihrer Confession mit einem grossen monophysitschen Hofklerus zu gestatten, sondern selbst energisch für den Monophysitismus einzutreten (p. 187)[2]). Khosrev hält ein grosses Religionsgespräch der christlichen Confessionen ab, bei dem Nerses der Grosse die Armenier, Athanasios und Severian die monophysitischen Syrer gegen Nestorianer und Chalkedonenser vertreten. Khosrev, dem man vorstellt, dass Konstantin, Theodosios der Grosse wie Theodosios II. auf Seite der Monophysiten ständen, während die andern nur Marcian für sich nennen können, entscheidet natürlich für die ersteren (p. 219 f.). Die Ikonoklastensynode von 754 wird hier als 7. ökumenisches Concil gerechnet (p. 260), denn Konstantin, der heimlich der Orthodoxie (d. h. dem Monophysitismus) anhing, erstrebte dabei ebensosehr die Annullirung des Concils von Chalkedon wie die Beseitigung des Bilderdienstes. Es scheint, dass dem monophysitischen Patriarchen beides gleich zusagte. In diesem Lichte erscheinen auch die Verhältnisse Edessa's. Bischof Paul, der sich dem Chalkedonense unterwarf, bekommt das Prädicat „gottlos“, sein Nachfolger Asklepios wird als „grausam und heftig“ charakterisirt: in seiner Bedrückung der Monophysiten erblickt Michael den Anlass für die Überschwemmung Edessa's im Jahre 527 (p. 180). Von Heraklios' Anwesenheit in Edessa heisst es (p. 226 f.): „der Kaiser kam nach Edessa, wo der gesamte Klerus ihm ent-

[1]) S. dazu Gelzer bei Krumbacher[2] 929.

[2]) Darnach auch Barhebr. chron. syr. ed. Bruns lat. 81.

gegenzog, weil (?) die Mönche der auf den umliegenden Bergen erbauten Klöster alle herabkamen und mit den Städtern sich mischten, deren Zahl sich bis auf 90 000 belief. Der Kaiser zeigte sich für sie voller Zuvorkommenheit und ehrte alle diese heiligen Personen, indem er sagte: „obwohl sie Anhänger der einen Natur sind, dürfen wir uns doch nicht ihrer Gebete berauben". Am Weihnachtstag zog er ein, und nachdem er sich zur Hagia Sophia[1]) begeben hatte, machte er der Kirche und dem Klerus Geschenke. In dem Angenblick, da man die Messe feierte, bat er um Zulassung zum Abendmahl (il demanda la communion). Da trat der Erzbischof Jesaias vor und sagte ihm: „Verfluche erst den Brief Leo's und das Concil von Chalkedon." Der Kaiser gereizt, verliess die Kirche, indem er die Schlüssel mitnahm. Nach beendigter Messe liess er alle Priester daraus verjagen und übergab sie den Chalkedonensern." Diese Darstellung bestätigt ganz, was wir oben ausgeführt haben. Der Kaiser lässt sich dann erst durch den Patriarchen Athanasios und 12 Bischöfe, die ihn in Hierapolis aufsuchen und mit Abfall zu den Persern drohen, bestimmen, die monophysitische Lehre neben der von Chalkedon anzuerkennen, wird aber in Antiochien durch die Griechen wieder umgestimmt (p. 227) und verfolgt aufs neue die Monophysiten. Die Folge davon sind die Niederlagen seines Heeres gegen die Araber, welche auch Edessa einnehmen (p. 223). Die ganze weitere Geschichte ist eine Folge von mit grausamen Verfolgungen der Monophysiten abwechselnden Unionsversuchen der Byzantiner einerseits, andrerseits Acten der Toleranz der Araber, die nur hie und da unterbrochen werden durch schärfere Massregeln, wenn ein Dämon eine Fürstentochter plagt (p. 275). In der Zeit der Kreuzzüge erscheint der römische Papst selbst (!) in Antiochien und spricht, auf Grund eines Wunders des h. Barsauma das Anathem über alle, die das Concil von

[1]) So hiess die Hauptkirche, s. die leider oben ausgelassene Stelle Barhebr. chron. eccl. 20 (ed. Abbeloos et Lamy I 65 f.).

Chalkedon nicht verfluchen (p. 303). Anlässlich des Falles von Edessa im Jahre 1147 giebt Michael noch einen kurzen Überblick über die Geschichte der Stadt, aus dem wir den Schluss herausgreifen (p. 307): „Diese Stadt wollte Julian's Autorität nicht anerkennen. Unter Valens hatte sie viel Drangsal zu leiden für den Namen Christi; denn sie wollte die Häresie dieses Kaisers nicht annehmen. Unter Marcian ward sie nicht ergriffen von der Epidemie (des Chalkedonense), aber später zeigte sie sich wankend unter ihren gottlosen Präfecten (den griechisch-chalkedonensischen Commandanten). Sie fiel an das Reich der Araber seit der Regierung Omar's und blieb ihm 4 Jahrhunderte unterworfen, bis zu der Zeit, da die Türken sich ihrer bemächtigten. Nachdem es kurze Zeit in der Gewalt der Franken geblieben war, ward Edessa furchtbar verwüstet und hüllte in Trauer die Kinder Zions. Wehe, wie bejammernswert ist sein Fall. Dass der Herr sich seiner erinnere und seine Verheissungen zu erfüllen geruhe."

XXI.

Nachtrag II

zu der Abhandlung über den Rüsttag des Pessachfestes u. s. w.

Von

Dr. L. Grünhut,

Director des israelit. Waisenhauses in Jerusalem.

Zu der in dieser Zeitschrift 1898, Heft II, S. 250—306 veröffentlichten Abhandlung: „Noch einmal der Rüsttag des Pessachfestes [1]) etc." möge mir gestattet sein, noch einiges nachzutragen.

---

[1]) Das. sind einige Stellen zu berichtigen. S. 259 Z. 14 ist anstatt 1203 zu lesen: 1171. Das. zu Z. 23: „Einen zweiten . . ." ist Dembitzer, Sefer Rawia T. I, S. 67 in den Noten zu vergleichen.

S. 285 (in der Note) Z. I ist مَسَّك بِٱلْخَيْر zu lesen.

S. 283. T. b. Beza 19[b] und Parallelstelle b. Pess. 13[b] heisst es ausdrücklich, dass בחג המצות, das „Fest der ungesäuerten Brode" sich auch auf den Rüsttag bezieht. Daraus folgt, dass dieser Tag thatsächlich „יומא קדמאה דפטיריא" geheissen hat.

S. 289. Aus einer Abhandlung über „die Differenzen zwischen den Sadducäern und Pharisäern", die ich demnächst zu veröffentlichen gedenke, möge vorläufig folgender Punkt hervorgehoben werden. Er bezieht sich auf den Streit, über welchen T. b. Menachoth 65[a] referirt. Nach der Ansicht der Ersteren durfte nämlich das beständige Ganzopfer, תמיד, auch von Einzelnen bestritten werden. Hiernach entkleideten die Sadducäer das tägliche Brandopfer seines nationalen Charakters. Wenn nun bei diesem angegeben ist (Numeri 28, 10), dass es auch am Sonnabend dargebracht werde, so ergiebt sich folgerichtig hieraus, dass nicht nur Gemeindeopfer den Sabbat verdrängen, sondern auch Privatopfer[1])!

Anders jedoch die Pharisäer. Für sie war Numeri 28, 2: „Gebiete den Kindern Israel und sprich zu ihnen: Meiner Opfer . . . sollt ihr wahren . . .", worauf dann die Vorschrift von beständigem Brandopfer folgt, massgebend; demgemäss hielten sie es für unzulässig, dass die Kosten desselben von Einzelnen getragen werden; sondern, zu deren Deckung forderten sie eine directe Steuer, welche von sämtlichen Mitgliedern der Gemeinde eingehoben werde. (Vgl. Graetz, Geschichte Bd. III, 3, S. 654.)

Die Consequenz ist nun die, dass Gemeindeopfer wohl den Sabbat verdrängen, Privatopfer aber nicht. Der Grundsatz also: ציבור דוחא שבת קרבן, ist nicht sadducäisch, sondern rein pharisäisch!

---

[1]) Dies ist auch der Standpunkt, den J. b. D. eingenommen hatte. Vgl. meine Abhandlung S. 293 unten. S. auch Ben Chananja, Jg. II, S. 405 ff.

Rede,

gehalten 1. p. Trin., am 12. Juni 1898, in der Universitätskirche zu der Einführung der neuen Mitglieder in das homilitische und das katechetische Seminar zu Jena

von

D. A. Hilgenfeld,
d. Z. Decan der theologischen Facultät.

„Siehe, ich sende euch, wie Schafe mitten unter die Wölfe, darum seid klug wie die Schlangen, aber ohne Falsch wie die Tauben“ (Mt. 10, 16). Mit diesen Worten hat Jesus die Anweisung der Zwölf für ihren Beruf begonnen. Diese Worte seien auch Ihnen, meine jungen Freunde, an das Herz gelegt bei dem ersten Schritte zu dem geistlichen Berufe, welchen Sie mit dem Eintritte in das homiletische und in das katechetische Seminar der theologischen Facultät vollziehen. Zwar die Zeiten Jesu und der Apostel sind vorübergegangen. Seine ersten Jünger sandte Jesus ganz eigentlich wie Schafe mitten unter die Wölfe. Die Erstlinge der durch ihn Geretteten sollten gehen zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel, deren Hüter Schriftgelehrte und Pharisäer waren. Sie hatten die Aussicht, dass einige von ihn getötet und gekreuzigt, einige in den Synagogen gegeisselt und von Stadt zu Stadt verfolgt würden (Mt. 23, 34). Eben solcher Anfeindung sollten sie nicht wie Schafe, sondern klug wie die Schlangen, und doch ohne Falsch wie die Tauben entgegengehen.

Werden auch Sie, meine jungen Freunde, an der Schwelle des geistlichen Berufes, noch ausgesandt wie Schafe mitten unter die Wölfe? In dem geistlichen Amte werden Sie ja den Schutz des Staates haben. Und doch vernehmen wir

gerade in unseren Tagen aus den Kreisen jener vermeintlichen Übermenschen, welche auf die Menge als Heerdenmenschen herabsehen, richtiges Wolfsgeheul, dass das Christentum der grösste, fluchwürdige Schandfleck der Menschheit sei. Wäre die Macht auf dieser Seite, so könnte der Versuch nicht ausbleiben, das Christentum zu unterdrücken. Da gilt es für die Führung der Gemeinden, zu welcher Sie sich ja vorbereiten, recht eigentlich klug zu sein wie die Schlangen, einer Überbildung, welche alle Diejenigen, die noch aufrichtig Christen sein wollen, als Schafe verachtet und demgemäss behandeln möchte, mit Schlangenklugheit gegenüberzutreten, mit einer Klugheit, welche freilich nicht blos praktisch ist, sondern auch auf wahrer Durchbildung des Geistes beruht. Mit der Schlange der Klugheit hat Jesus gewiss auch die Schlange der Weisheit gemeint. Da haben Sie als künftige Leiter der Gemeinden durch Wort und That, durch Lehre und Leben zu zeigen, dass ein Christentum ohne Falsch wohl vereinbar ist mit der höchsten Geistesbildung.

Andrerseits kennen wir in unsern Zeiten auch reissende Wölfe, welche in Schafskleidern kommen (Mt. 7, 15), Wölfe, welche der Heerde nicht schonen (Apg. 20, 29). Das sind die Meister einer Schlangenklugheit, welche gerade jetzt von Erfolg zu Erfolg schreitet und die evangelischen Christen ohne Falsch mehr und mehr bedroht. Da thut wieder eine Schlangenklugheit not, wie sie Jesus geboten hat, eine Klugheit, welche ohne Falsch ist. Mit der blossen Falschlosigkeit, mit der reinen Arglosigkeit ist aber auch da nicht auszukommen. Die wahre Schlangenklugheit ist auch hier nicht blos praktisch, sondern nicht minder Sache allgemeiner geistiger Durchbildung, mit welcher Sie gegen Macht und List des alten bösen Feindes ausgerüstet sein sollen.

Aber ist denn wissenschaftliche Durchbildung, wie sie auch der künftige Geistliche auf unsern Hochschulen erwerben soll, vereinbar mit einem Glauben ohne Falsch? Kann die Schlange der Weisheit sich vertragen mit der Taube der Arglosigkeit? Nährt die wissenschaftliche For-

schung, welche allem auf den Grund geht, nicht die Natter des Zweifels? Wird die Arglosigkeit des Glaubens nicht ertötet durch die Schärfe des Denkens? Keineswegs. Der Geist des Christentums hat ja, wie Paulus (1 Kor. 12, 8 f.) sagt, mancherlei Gaben. Einem wird gegeben durch den Geist zu reden von der Weisheit und von der Erkenntnis in demselben Geist, einem Anderen der Glaube in demselbigen Geist. Was in dem Stifter des Christentums Eins war, wird in seinen Jüngern immer mehr oder weniger einseitig hervortreten, sei es mehr nach der Seite der Schlangenklugheit, sei es mehr nach der Seite der Taubenfalschlosigkeit. Aber in der Geschichte des Christentums fehlt es doch nicht an leuchtenden Vorbildern einer Vereinigung der Schlangen-Klugheit oder auch -Weisheit mit der Tauben-Falschlosigkeit oder -Lauterkeit. Ihnen, die Sie sich noch auf der Hochschule durch wissenschaftliche Ausbildung auf das kirchliche Amt vorbereiten, möchte ich ein lebendiges Vorbild solcher Vereinigung vorführen aus einer Zeit, da das christliche Bekenntnis noch zum Märtyrertode führte. Da hat es wohl auch schlangenkluge Christen gegeben, welche durch verwerfliche Schliche sich der Todesstrafe zu entziehen suchten, andrerseits Zerrbilder der Tauben-Einfalt, welche sich zu dem Märtyrertode als dem höchsten Vorzuge drängten, aber auch solche, welche dem ungesuchten Tode fest und würdig entgegengingen. Und der Märtyrer, welchen ich Ihnen vorführe, stellt in seinem erst vor einigen Jahren wieder bekannt gewordenen Bekenntnisse gerade die Verbindung höchster Geistesbildung mit ungefälschtem Christentum dar.

Unter dem römischen Kaiser Commodus, welcher in der Befeindung des Christentums bereits nachliess (gleichviel, weshalb), ward Apollonius, ein römischer Senator, also ein Mitglied jener hohen Körperschaft, welche die Souveränität mit dem Kaiser teilte, als Christ angezeigt. Was er nun zu seiner Verantwortung vor dem Senate bethätigte und vortrug, ist ebenso klug und gebildet als edel und wahrhaft. Die Aufforderung, seinen Sinn zu ändern oder zu wider-

rufen, weist er von vornherein zurück, weil die Bekehrung vom Guten zum Schlechten wahrhaft Gottlosigkeit sei, dagegen die Bekehrung vom Schlechten zum Guten Gerechtigkeit. Er weigert sich zu schwören bei der Fortuna Caesaris, weil der Schwur (im gangbaren Sinne) von Jesu überhaupt verboten sei. Aber er erklärt sich bereit, bei dem wahrhaftigen Gotte zu schwören, dass die Christen den Kaiser, welchen Gott eingesetzt hat, ehren und für seine Macht beten. Apollonius weigert sich, den Göttern und dem Bilde des Kaisers zu opfern. Für das reine Opfer der Christen erklärt er das Gebet für die vernünftigen Ebenbilder der Gottheit, welche von der Vorsehung Gottes eingesetzt sind zur Herrschaft über diese Welt. Nach eintägiger Bedenkzeit wird er laut einem Senatsbeschlusse aufgefordert, die allgemein verehrten Götter anzubeten. Er erklärt sich für zu stolz und zu gebildet für allen Götzendienst, welchen er eine Selbsterniedrigung und Ungebildetheit nennt. Nur den Gott, welcher allen Menschen die Seele und das Leben gegeben hat, will er anbeten. Er meint sich zu erniedrigen, wenn er das Niedrigere anbeten würde, sei es Lebloses wie Stein, Holz, Metall, sei es vegetabilisches oder animalisches Leben, oder sei es auch Vernunftleben, wie die vergötterten Menschen griechischer Mythologie. Dem Apollonius wird abermals der Senatsbeschluss entgegengehalten, dass es Christen nicht geben darf. Aber er erklärt, sich nicht zu fürchten vor dem Tode, welcher Hohen und Niedrigen, Reichen und Armen bevorsteht. Die Christen sterben ja auch täglich ihren Lüsten ab. So fürchten sie denn nicht den Tod wegen des wahren Gottes. Kann sie doch auch Krankheit hinwegraffen. Apollonius will meinen, auf solche Weise zu sterben. Der Richter fragt, ob er denn gern sterbe. Apollonius antwortet nicht, wie fanatische Märtyrer seiner Zeit: „Brennend gern." Er bekennt vielmehr, gern zu leben, aber den Tod fürchtet er nicht wegen des ewigen Lebens der Seele, welche hier gut gelebt hat. Das ist für den Richter unverständlich. Philosophisch gebildet erkennt dieser seinerseits den Logos Gottes (die

ewige Vernunft in der Welt) an als den Erzeuger von Seele und Leib und den Lehrer der Menschheit, wie Gott will. Da greift der nicht minder philosophisch gebildete Apollonius ein, um den menschgewordenen Jesus Christus darzustellen als den Lehrer, wer der Gott des Alls, was das Ziel der Tugend ist. Er hat den rechten Lebenswandel gelehrt, den Kaiser zu ehren, den allein unsterblichen Gott zu verehren, an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, Gericht und Vergeltung nach dem Tode. Sein Tugendleben hat den Neid der Ungebildeten hervorgerufen, wie auch vor ihm die Gerechten und Philosophen verfolgt wurden. Plato hat die Kreuzigung des Gerechten vorhergesagt. Wie Sokrates, so ward auch der Meister der Christen von Nichtswürdigen verurteilt. So wurden auch die Propheten verfolgt, welche die Ankunft eines Gerechten und Tugendhaften vorhergesagt haben, desjenigen, welcher die Menschheit überreden wird, den Gott Aller zu verehren, wie es die Christen begonnen haben.

Religion und Tugend galten dem Apollonius als die wahre Bildung, Abgötterei und Schlechtigkeit als Ungebildetheit. So hat er im Angesichte des Todes unerschrocken Christum bezeugt. Wer darf sagen, dass die Schlange der Weisheit bei ihm die Taube der Falschlosigkeit verscheucht habe? Ein bedeutender Philosoph hat mit Recht gesagt, nur die oberflächlich gekostete Philosophie führe von Gott ab, die tief geschöpfte zu ihm zurück. Lassen Sie sich also nicht durch weitverbreiteten Unverstand oder Dünkel (denn es giebt nicht blos einen Weisheits-, sondern auch einen Gläubigkeits-Dünkel) abschrecken, meine jungen Freunde, in der theologischen Wissenschaft ernstlich auf den Grund zu gehen! Halten Sie fest an dem Glauben, dass echte Religion und ernste Wissenschaft im tiefsten Grunde einig sein müssen, weil wir ja nicht stehen bleiben dürfen bei einer doppelten Wahrheit, einer für den Verstand, einer für das Gemüt. Freilich vergessen Sie nicht, dass Paulus ausser der Gottesgabe der Erkenntnis und der Weisheit auch eine Gottesgabe

des Glaubens nennt. Unter den herrlichen Märtyrern der ältesten Christenheit steht neben dem hochgebildeten Apollonius auch der ehrwürdige Johannesjünger Polykarpus, welcher 86 Jahre alt zu Smyrna auf dem Scheiterhaufen endete, eine Nathanael-Seele. Wie Ihnen nun in dem geistlichen Berufe die Gabe des Geistes auch zugeteilt werden möge, vergessen Sie niemals, dass Jesus seinen ersten Jüngern nicht blos geboten hat: „Seid klug wie die Schlangen“, sondern auch: „ohne Falsch wie die Tauben“!

Anzeigen.

Alfred Tienes, Lotze's Gedanken zu den Principienfragen der Ethik. Heidelberg 1896. 58 Seiten. 8.

In durchsichtiger Gruppirung, schnell und scharf orientirend, bietet der Verf. eine Zusammenstellung der verstreut auftretenden Gedanken und Aperçus Lotze's über Ethik. Es sind die Grundlinien, die Lotze's nicht zur Ausführung gelangtes System der Ethik aufgewiesen hätte, und die für lange Zeit noch Interesse wecken werden, weil in ihnen nicht mehr und nicht weniger als die Durchschnittsart, die ethischen Probleme anzufassen und zu bearbeiten, lebt. Neue Fragestellungen werden nicht angetroffen; Anthropologie und Psychologie huschen nur hin und wieder als dunkle Schatten an unseren Augen vorbei; Antworten, bei denen man wirklich ein Gefühl der Erlösung vom Druck der Fragen hat, findet man — nein, ich muss vorsichtig sein, also: finde ich selten oder gar nicht. Das entrollte Bild ist und bleibt eben ein Durchschnittsbild mit seinen Fehlern und Vorzügen. Viele werden's loben, viele an ihm etwas auszusetzen haben. Der Forscher jedoch darf selbst über dem Tadel nicht sein Interesse verlieren, ebensowenig, wie ihn Verehrung blind gegen Fehler und Schwächen machen soll.

A. Tienes behandelt hinter einander die Gedanken des Philosophen über Ursprung und Wert des Sittengesetzes, über den Begriff des Guten oder das Motiv des sittlichen Handelns, über die Freiheit des Willens, endlich über Moral und Religion.

In fast allen Abschnitten nimmt Metaphysik ein gut Teil weg. So gleich bei der ersten Frage nach dem Ursprung des Sittengesetzes. Entweder ist es apriorisch und angeboren, oder es ist allein aus der Erfahrung erklärbar. Lotze in seiner vorsichtigen Art, die man dem Verfasser der Abhandlung „Leben und Lebenskraft“ niemals zugetraut hätte, erklärt sich weder für das eine noch für das andere allein. Er will die beiden entgegengesetzten Enden zusammenbringen, wie man sonst im Leben etwas zu einander passend macht — durch Abschneiden hier, durch Ansetzen da. Und wer nicht an den Grundlagen zweifelt, der bekommt ein einigermassen befriedigendes Bild überreicht: Erfahrung ist freilich immer nötig, um den „Geist“ zur Reaction zu bringen, aber dieser erhält neben der Receptivität das Merkmal der Spontaneïtät, und ein Trost — alles in der Natur ist auch so veranlagt. Selbst die stärksten Idealisten sind merkwürdigerweise auf Beispiele oder Analogieen aus der Natur, dem Gebiet des vielgeschmähten Aschenbrödel, dem Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung versessen. „Aber es sind ja nur Beispiele und Analogieen!“ Freilich, doch es lassen sich aus ihnen so wunderbar schön die Schemen für die „Deductionen“ entnehmen. — Also der Geist reagirt spontan, er nimmt nicht blos receptiv auf. Wenn z. B. das Kind Süss und Nicht-Süss unterscheidet, beim Genuss des ersten lacht, bei dem des zweiten weint und Abwehrbewegungen macht, so bewirkt das der „latent im Geiste steckende Satz des Widerspruchs“. Ich setze hierher ein schönes Wort von Ernst Mach, aus seiner „Mechanik in ihrer Entwicklung“. Er sagt vom Philosophen: „Es genügt ihm ein Minimum von Erfahrung für ein Maximum von Folgerungen.“ Dass der Satz des Widerspruches eine erst spät im Leben der Menschheit und des Einzelnen auftretende, abstracte Formel ist, braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Dass das Kind ohne ihn beim Genuss von Zucker schmunzeln, bei dem von Essig weinen kann, ist mir nicht schwer zu denken. Dass es ohne ihn auch Zucker von Essig unterscheiden kann, ebensowenig. Der Satz des Widerspruchs ist wohl eine Formel, die aus diesen Erlebnissen durch Denken gewonnen wird, nicht jedoch eine Anlage, die erst jene Erlebnisse ermöglicht. Oder wird vielleicht nächstens einer das physiologische Substrat zu ihm entdecken? Solange das wenigstens nicht der Fall ist, ist jene „Erklärung“ einfachster Erlebnisse eben nichts als ein „Maximum ungerechtfertigter Folgerungen“. — Parallel dem Denken hat nach Lotze auch die bewusste Erkenntnis unserer Handlungen ihre apriorischen Elemente, näm-

lich die Urteile des Billigens und Missbilligens. Es kann hier nicht gewagt werden, derartige Sätze zu analysiren, zu sehen, wie sie im genaueren gemeint sind, wo sie einseitig, wo sie ganz verfehlt sind. Interessant zu sehen ist nur, wie wenig Lotze das Material der Anthropologie und Psychologie hinsichtlich der instinctiven Handlungen zu schätzen weiss. Vielleicht aber hätte da das „System" Remedur geschafft. — Ein weiteres Apriori neben dem Urteil des Billigens und Missbilligens ist sodann das Bewusstsein von der Unbedingtheit der Gebote, dem als Parallele das Bewusstsein der ewigen Notwendigkeit der Wahrheit zur Seite steht.

Man wird es immerhin verstehen können und müssen, wie man vor einigen Jahrzehnten nicht gerade gerne der Empirie sich in die Arme warf. Lotze nennt als ihre Principien das der Nützlichkeit und das Streben nach eigner Lust: auch nicht eben verlockend und reichhaltig, wenn man an unser anthropologisches Material denkt.

Trotzdem wird eine Ethik der Zukunft niemals in metaphysischer Art ihre Stärke haben. Soweit man heute schon ihre Richtung ahnen und andeuten kann, wird sie darauf ausgehen, zu zeigen, wie der Mensch mit seiner physischen Organisation, durch Eindrücke der Natur und Gemeinschaft, deren Glied er ist, zu Denken und Handeln veranlasst, dazu kam und kommt, sittliche Ideale zu haben, nach sittlichen Geboten zu handeln. Bis zu diesem Ziel jedoch wird noch in manchem Kopf das ethische Problem ansetzen müssen, wird noch mancher an ihm verzweifeln, mancher seine Lösung in einseitiger oder ganz erkünstelter Weise versuchen, mancher wohl auch mit Lotze „aus Bedürfnissen des Herzens" die Willensfreiheit gegen das Causalgesetz verteidigen, mancher endlich mit ihm in der Religion das notwendige „Hebungs- und Belebungsmittel für das schon vorhandene sittliche Streben" erkennen und festzuhalten suchen. Und deshalb — mag auch eine Zukunftsethik an der Art Lotze's keinen Teil haben, jedem Ethiker kann die Lectüre des klar geschriebenen Buches nur ans Herz gelegt werden.

Leipzig. Dr. Emil Koch.

Handcommentar zum A. T. (Nowack), II. Abteilung, Die poetischen Bücher, 1. Band. Das Buch Hiob übersetzt und erklärt von Karl Budde. Göttingen 1896. gr. 8. LIV und 256 S.

Das Beste an Budde's Commentar zum Hiob ist die gründliche Exegese und die philologisch genaue Behandlung des Textes; weniger gelingt ihm das Hineinempfinden in die Stimmungen der handelnden Personen, besonders des Helden, und die Beleuchtung des litterarischen Stoffes vom höheren religionsgeschichtlichen Standpunkt. In den Fragen der Litterar- und Textkritik ist Budde sehr zurückhaltend, fast zu sehr. Rühmlich ist das Bestreben, möglichst fremdwörterloses Deutsch zu schreiben. — In der ausführlichen Einleitung behandelt Budde hauptsächlich das Verhältnis von Volksbuch und Dichtung, die Frage nach der Zugehörigkeit der Elihucapitel, das Problem und die Zeit des Ganzen. Vielleicht hätte die Zeitfrage, in der ohnehin nur unsichere Schlüsse möglich sind, kürzer und dafür religionsgeschichtliche Fragen ausführlicher behandelt werden dürfen. Es wäre verdienstlich gewesen, ausgiebiger als Budde es thut, in grossen Zügen zu zeigen, welche verschiedenen Ansichten die alttestamentliche Litteratur uns über solche Centralpunkte im Hiob wie Vergeltungslehre, Leiden des Gerechten, Sünde, Sündenvergebung und Schärfe des Sündenbewusstseins berichtet, und hiebei die Stelle zu bezeichnen, in die allemal die Hiob'sche Betrachtungsweise einzurücken ist. Ich meine nicht, dass dies in der Einleitung abzuhandeln ist, und halte es nicht für richtig, dass Budde die Punkte, die er bespricht (Vergeltungslehre, Leiden des Gerechten, Satan, Gottesvorstellung, Mythologie, Kosmopolitismus in Lebenserfahrung) nur an die Zeitfrage anhängt. Es ist vielmehr für die Anlage eines Commentars, namentlich wenn er auch Studenten angenehm sein soll, erspriesslicher, den Fluss der Exegese je an geeigneter Stelle durch solche Betrachtungen zu beleben. Der Commentar Budde's wirkt zum Teil etwas ermüdend, eine Schattenseite, die sich meist der philologisch-exacten Behandlung und der erschöpfenden Abwägung vorhandener Ansichten beigesellt.

Die Deutung Budde's vom Problem des Buches ist folgende: im Volksbuch leidet der fromme Hiob zum Beweis, dass es eine uneigennützige Frömmigkeit giebt, in der Dichtung leidet er, damit er selbst durchs Leiden auf die in ihm schlummernde Selbstgerechtigkeit aufmerksam werde, und der Dichter will damit allgemein zeigen, dass der Fromme durchs Leiden zu tieferer Sündenerkenntnis geführt werden soll, also das Leiden Läuterungszweck hat. Cap. 32—37 bringen dem Hiob diese Aufklärung und bilden somit auch die Antwort auf die Frage nach dem Zweck des Leidens für den Gerechten überhaupt. Wenn nun auch Hiob, wie Budde mit Recht kräftig betont,

sich thatsächlich gegen Gott schwer versündigt durch seine trotzigen, manchmal frivolen Äusserungen, folglich Zweifel entstehen könnte, ob der Dichter den Hiob wirklich als einen vollendeten Frommen gefasst wissen wollte; wenn wir auch vom fortgeschrittenen christlichen Standpunkt aus in solch energischem Hervorheben der eigenen Unschuld Selbstgerechtigkeit erblicken möchten; wenn auch, was Budde für sich anführen dürfte, das peinliche Sündenbewusstsein der späten nachexilischen Zeit leicht eine epochemachende Schrift, die zu tieferer Sündenerkenntnis und fortgesetzter Prüfung mahnte, hätte zur Voraussetzung haben können: so ist doch Budde's Gesamtauffassung falsch, aus folgenden Gründen: 1. ist jene schrankenlose Unschuldsbeteuerung auf der alttestamentlichen Stufe des gesetzlichen Thuns und der Diesseitigkeit keine tadelnswerte Selbstgerechtigkeit; 2. zeigt der leidenschaftliche Ton des Buches, dass der Dichter sich nicht über und ausser Hiob stellt, sondern selbst der fühlende, anklagende ist, folglich nicht Hiob's Trotz und Frivolität als Sünde kennzeichnen will, sondern selbst in eigner Person der „Sündigende" ist; 3. enthalten die Cap. 3—31 nichts von dem Gedanken, dass Hiob's Leiden ihn zur Erkenntnis seines Inneren und Läuterung von seinen Sünden bringen soll; erst wenn man die Elihureden und Budde's Deutung dieser Capitel dazu nimmt, kann man zu jener Ansicht gelangen. Es ist darum eine Selbsttäuschung, wenn Budde in der Einleitung die Cap. 3 ff. zunächst scheinbar ohne Rücksicht auf die Elihureden behandelt und so zu seinem angegebenen Resultat kommt, zu dem er doch nur kommen konnte, nachdem er jene Auffassung vom Zweck der Elihureden gewonnen und sie unter Voraussetzung der Zusammengehörigkeit des ganzen Buches auch in Cap. 3—31 gefunden hatte; 4. geht Budde fehl, wenn er in den Elihureden die Lösung sieht, dass das Leiden dem Frommen die geheimen Sünden aufdecke und dadurch wegschaffe. Wir müssten erwarten, dass dieser Gedanke — soll er die Lösung bringen — den ganzen Elihuabschnitt beherrscht. Thatsächlich aber kann sich Budde selbst nur auf verschwindend wenige Stellen berufen: 33, 17. 19 ff. 36, 5 ff., und nicht einmal diese darf er alle für seine Ansicht in Anspruch nehmen. In 33, 19 ff. ist der Gedanke weniger der, dass durchs Leiden Sündenerkenntnis und Läuterung verursacht werde, als vielmehr der, dass durchs Leiden die Sünde aufgewogen, bezahlt werde, also eine äusserlich satisfactorische Betrachtung; bei Cap. 36, 5 ff. aber, wo es Budde durch Streichung von V. 13 f. und durch seine Übersetzung von

V. 7 (zu den Königen lässt er sie sc. die Gerechten sitzen) gelingt, den ganzen Abschnitt auf die Gerechten, ihren Hochmut und das ihnen dafür verordnete Leiden zu deuten, ist ebensogut ein anderes Verständnis möglich, ja wahrscheinlicher. Im Gegensatz zu Budde, der eine durchgehende Auffassung des Leidens als Lösung des Problems in Elihu zu finden glaubt, möchte ich vielmehr diese Reden als Sammlung von Antworten auf verschiedene, im Hiob gestellte Fragen ansehen. Es macht den Eindruck, dass der spätere Verfasser bei Lectüre Hiob's die verschiedenen Punkte sich notirt hat und nun ihre Widerlegung bringen will. So bestätigt der Stoff der Elihucapitel den allgemeinen und unmittelbaren Eindruck, dass mit Cap. 32, namentlich auch in ästhetischer Hinsicht, eine völlig andere Luft zu wehen beginnt und man eigentlich gezwungen wird, die Capitel einem anderen Verfasser zuzuschreiben als das Hauptstück.

Ist nun das Läuterungsleiden nicht die richtige Erklärung, so ist es auch überhaupt falsch, das Buch Hiob als ein Lehrgedicht, das ein Problem behandle, aufzufassen. Nicht blos die Ratlosigkeit über das, was dieses „Lehrgedicht“ sagen will, beweist dies, sondern der ganze Charakter des Buches. Der Dichter hat sich nicht wie z. B. Göthe im Tasso von seinem Helden innerlich gelöst (gegen Budde S. XXVII), sondern es geht eine grosse innere Unruhe durch unser Stück, weil es durchaus des Dichters eigner Fall ist; darum schreibt er nicht zum Zweck der Belehrung oder Ermahnung für Mit- und Nachwelt, sondern aus dem Bedürfnis, seinem gedrängten Herzen Luft zu machen. Ich sehe das Buch Hiob viel eher an als einen complicirten Klagepsalm, bestehend 1. aus der Klage gegen Gott wegen ungerechter Behandlung, 2. aus der Bitte um Änderung seines Verhaltens, nämlich um Überwindung seines Zorns durch Liebe. Cap. 3—31, von denen wir doch zunächst auszugehen haben, sind so durchaus persönlich und unmittelbar gehalten, der persönliche Fall und die gereizte Stimmung über das eigene Los überwiegen so sehr, dass wir nicht das Recht haben, den Hauptzweck des Buches in einem allgemeinen, an den persönlichen Fall angehängten Problem zu sehen; vielmehr, was an allgemeinen Erörterungen dabei ist, dient nur dazu, Hiob's Anklage gegen Gott zu verschärfen, und damit hängt zusammen, dass Hiob Gott nicht blos bittet, sein Verhalten gegen ihn zu ändern, sondern auch, er möge mit den Menschen anders als bisher umgehen. — Hiebei müssten die Jahwereden auch als spätere Beifügung erscheinen. Es ist freilich schöner, wenn man wie Budde oder Meinhold Ein Problem durchs Ganze sich hin-

durchziehen sieht, aber mit Gewalt lässt sich dies nicht durchführen. **Budde** erkennt die Inhaltlosigkeit und den allgemeinen Charakter der Jahwereden, die zur „Lösung des Problems" keinen Beitrag liefern, aber er erklärt dies so, dass durch Elihu unter Zustimmung von Jahwe Hiob schon zurechtgebracht und also der persönliche Fall erledigt sei. Für **Budde** sind somit die Jahwecapitel zugleich eine Stütze für Hergehörigkeit der Elihureden. Aber die Art, wie er beide zusammenbringt (S. XXXVII f.), ist nicht überzeugend. Darin allerdings hat er Recht, dass er den in den Jahwereden gefundenen Zweck, Hiob solle von seiner Selbstbeschränkung auf sich abgeführt werden, für eine Eintragung hält und dass er das Schauen Gottes in der 42, 5 erwähnten Weise nicht als Ersatz für das Leiden ansehen kann. Ich kann in den Cap. 38 ff. nichts andres ausgesprochen finden als den Satz, dass Hiob, weil er (die Welt nicht geschaffen und eingerichtet habe, d. h. weil er) nicht Gott sei, Gott auch nicht kritisiren dürfe; es ist das Verbot der Kritik Gottes, und der Hiob von Cap. 38 ff. nimmt es demütig an. Fasst man das Buch Hiob als Lehrgedicht, so muss man natürlich auf die angenommene Frage irgendwo eine Antwort suchen; fasst man es aber, wie es sich dem unmittelbaren Eindruck giebt, als Klage und Bitte, dann hat man nicht nötig, von dem Dichter die Schilderung einer Erhörung oder irgend einer aus Jahwe's Mund direct stammenden Antwort zu erwarten, ebensowenig wie beim Psalmisten.

Im einzelnen erwähne ich noch Folgendes: Mit Verwerfung der Bickell'schen Metrik hat **Budde** (S. V) Recht; wenn auch der Zweizeiler überwiegt, haben wir doch nicht die Freiheit, beliebig wegzuwerfen oder aufzufüllen, wo's mit dem Zweizeilersystem nicht klappt. Dass die Dichtung Cap. 3 ff. mit dem Volksbuch genau zusammenstimme (S. XIII f.), glaube ich nicht. Vielmehr ist die Situation des Aussätzigen, dem Tod verfallenen Hiob nicht selten fallen gelassen; auch konnte der Dichter das hoffnungslose Geschick des Volksbuchshelden für seinen Zweck nicht immer brauchen. Der Satan ist sicherlich nicht von Sacharja geschaffen (S. XLIV); solche Gestalten wachsen auf dem Boden des Volksbewusstseins und reichen meist in ziemlich alte Zeit hinauf. Daher kann Figur und Name des bösen Geistes sehr wohl älter sein als Sach. 2, 4. עור בעד עור deutet **Budde** nicht richtig; die von **Budde** citirte Deutung: Gleiches um Gleiches (als Sprichwort) ist weit besser. 3, 3 ff. werden nicht zwei Kalendertage verflucht, sondern nur der Eine Geburtstag, der in poetischem Wechsel teils in seiner Gesamtheit als Tag

(V. 3—6. 8 f.), teils nach der eigentlichen Geburtszeit als Nacht (V. 9. 10) gedacht ist. V. 6 hat ein Schreiber aus Versehen schon mit dem הלילה ההוא angefangen, das erst V. 7 seine richtige Stelle hat. Ob 7, 21^b den schönen Sinn enthält, dass in Gott die Sehnsucht nach dem einstigen Freund wieder erwachen werde, ist mir zweifelhaft; V. 21^b gehört wahrscheinlich in einen Zusammenhang, in dem Hiob wünscht, Gott möge ihn sterben lassen, denn dann (כי עתה wie 6, 3; 8, 6; 13, 19; 14, 16; (11, 16?) = denn dann, wenn das der Fall wäre, was im Vorhergehenden gesagt oder angenommen ist) läge ich im Staub und wäre geborgen, wenn du mich suchen würdest, um mich zu quälen. Die Verse 7, 11 ff. sind unter einander geraten. Dass 7, 21^a für den religiösen Leser eine sehr interessante Stelle ist, betont Budde nicht genügend. In 10, 3 f. findet Budde den Sinn: macht Kurzsichtigkeit und Kurzlebigkeit dich unsicher und ungeduldig; besser: bist du ein menschlicher Künstler, dass dein Kunstwerk so fehlerhaft ist. 11, 6 ist vielleicht der Gedanke: „Gott wird dir kundthun deine verborgenen Sünden“ und ein Ausspruch über die Weisheit ineinandergekommen; jedenfalls befriedigt die Deutung Budde's, dass Gott dem Hiob noch von seiner Schuld vergesse, nicht. Dass Budde 14, 14^a zusammennehmen kann mit V. 13—17, ist mit anderen Beispielen ein Beweis dafür, dass ihm die conservative Pietät gegen den vorliegenden Text über das gesunde und psychologisch richtige Verständnis der Dichtung geht. In 14, 16^a ist wohl לא zu ergänzen. Bei 15, 8 hätte an den arabischen Glauben erinnert werden können, dass die Dämonen die göttliche Weisheit listig an sich zu raffen wussten. 15, 22 „nicht getraut er sich aus dem Dunkel heimzukehren“, giebt keinen Sinn; vielleicht ist nach לא יאמין der V. 31 einzusetzen und V. 30^a als Anfang für V. 22 heraufzunehmen. 17, 8 f. sind nicht in Ordnung, nur durch künstliche Deutung kann Budde die Verse lassen wie sie sind; vielleicht gehören sie zu 18, 20. In 19, 25 ff. findet Budde die Hoffnung ausgesprochen, dass Hiob den rächenden Gott noch bei Lebzeiten sehen werde. Aber die Übersetzung von על עפר mit „auf der Erde“, von אחר u. s. w. V. 26 mit „aus der zerfetzten Haut heraus“ befriedigt nicht. Wenn man den seltsamen Gedanken von 14, 13 (Scheol nur vorübergehender Bergungsort) unbeanstandet lässt, dann hat man keinen Grund, für 19, 25 ff. die natürliche Erklärung abzulehnen, dass in Hiob die Hoffnung auftauchte, er werde nach seinem Tod selbst irgendwie Zeuge seiner Rechtfertigung sein und den Rächer — Gott schauen; ידעתי braucht ja

nicht in seiner vollen Kraft bis אחזה fortzuwirken. Beachte übrigens, dass in dem Abschnittchen V. 20—26 durch die verschiedenen עור und בשר eine ziemliche Verwirrung angerichtet ist; ich vermute, dass die Worte עורי bis ומבשרי V. 26 sowie V. 27 b mit V. 20 zusammengehören. 20, 2 lies וּבָעַר. Cap. 24 hätte sich Budde entschieden entschliessen sollen, in seiner jetzigen Gestalt dem Hiob abzunehmen; es ist doch viel wahrscheinlicher, dass die Verse an die Stelle ursprünglicher Anklagen gegen Gott getreten sind (V. 18 ff. war vielleicht gesagt, wie Gott einen Frommen untergehen lässt, wie er der Wittwe und ihren Kindern nicht hilft, wie er dem Starken beisteht, es also mit den Grossen und Gottlosen hält; 24, 10 b. 11. 12 a,β b ein Bruchstück über Gottes Ungerechtigkeit, zu V. 12 a“ vgl. 30, 7). 24, 9 על in עֻל zu ändern ist wenig glücklich, was fangen die Reichen mit einem Säugling an, besser wäre עֵגֶל und שׁוֹר für משׁד. Auch bei Cap. 25—27 ist Budde zu conservativ; 26, 5 ff. kann nicht von Hiob gesprochen sein, ist vielmehr wie 25, 2 ff. von einem der Freunde; denen ist es bei der Kritik Hiob's ganz angst geworden, darum setzen sie als Widerspruch und zugleich zur eigenen Salvirung diesen Erguss über Gottes Grösse dagegen. 26, 2—4 dagegen muss von Hiob sein, denn die Freunde würden sich solche ironische Äusserungen über Gott nicht erlauben. 26, 5 ergänze vor מים: חַתּוּ. 27, 7 ff. dem Hiob beizulegen, ist wider alle gesunde Exegese. „Selbstwidersprüche und Kämpfe“ (S. XXXIV) sollen und können freilich bei Hiob keineswegs geleugnet werden; aber der Widerspruch besteht zwischen der Erfahrung von Gottes Ungerechtigkeit (in Hiob's und anderer Frommen Misshandlung und Nachsicht gegen die Gottlosen) und dem innerlichen Festhalten an Gottes Gerechtigkeit und Liebe gegen ihn, den Hiob. Dagegen ist es psychologisch einfach unmöglich, dass Hiob entgegen seiner Erfahrung, entgegen seiner durchs Ganze hindurchgehenden Stimmung sich über die den Gottlosen vernichtende Gerechtigkeit Gottes des Längeren ergangen hätte. In Cap. 28 sieht Budde eine neue, steigernde Fassung der alten Anklage Hiob's gegen Gott (S. XXVII), mit dem Inhalt, dass Gott dem Menschen den Einblick in seinen Ratschluss versage, blinde Unterwerfung fordere unter Androhung der Strafe für das Böse, cf. 27, 13—23, aber ohne Bürgschaft des Lohnes für die Frömmigkeit; indess ist der Ton dieses Capitels viel ruhiger und reflectirter als in den übrigen Auslassungen Hiob's, und ich stelle mich zu denen, die das Capitel für ein späteres Lied halten. Die Folge der Verse ist nicht ganz in Ordnung: V. 1—6. 9—12 bilden die erste, V. 7 f. 13. 21. 14. 22. 20

die zweite Hälfte mit jedesmaligem Kehrvers, V. 15—19 hält Budde mit Recht für einen beigebrachten Gedanken. 30, 14 ist nach תחת etwas ausgefallen; שואה ומשואה התגלגלו (ergänzt aus V. 3) bilden mit V. 15[a] zusammen einen Vers. In den Elihureden streicht Budde manches, um sie dem Übrigen ähnlicher zu machen, während es doch leichter zu begreifen ist, dass ein ganzer Complex hinzugedichtet wurde, als dass einzelne Verse dazukamen von der Art der ausgemerzten. Wer sollte später einen Anlass gefühlt haben, Verse wie 32, 2—5 und besonders 32, 11 f. 15—17; 33, 33; 34, 10[a]; 35, 4 einzusetzen, die andrerseits für Elihu's Wesen so bezeichnend sind? Indem Budde das Bedürfnis empfindet, diese Verse zu tilgen, giebt er selbst den besten Beweis dafür, wie völlig verschieden die Art der Elihucapitel von der des übrigen Hiob ist. 34, 29 ff. ist nicht in Ordnung, vielleicht ist 35, 9 ff. zu 34, 29 f. zu stellen. Dass 37, 22 ff. zusammen mit V. 19 f. zu Cap. 38 f. überleiten sollen, ist nicht unwahrscheinlich, wenn ich auch nicht mit Budde glauben kann, dass 36, 26—37, 24 die herannahende סערה 38, 1 beschreiben. לא מצאנהו (vielleicht: לא נמצא מענה) 37, 23 ist wohl als Duplette zu לא נערך zu streichen. 40, 9—14 sollte nicht in dem Sinn verstanden werden, dass nur der, der gerecht ist, auf die Dauer herrschen kann, sondern vielmehr so, dass die plötzliche Vernichtung der Erdgewaltigen ein Hauptbeweis für göttliche Macht ist. Wie in Cap. 38 f., so ist auch hier der Gedanke der: weil der Mensch nicht Gott gleich ist, kann er Gott auch nicht kritisiren; dass er nicht Gott gleich ist, wird bewiesen Cap. 38 f. damit, dass er die Welt weder geschaffen noch im einzelnen eingerichtet hat, 40, 6 ff. damit, dass ihm jene übermächtige Strafgewalt über die Hohen der Erde abgeht. 40, 15—41, 26 sehe ich keinen zwingenden Grund ein, von Cap. 38 f. zu trennen; nur möchte ich 40, 1—4 (mit Beziehung der Verse auf das Tier, nicht wie Budde auf Jahwe) als Abschluss des Behemotliedes fassen parallel dem Abschluss 41, 25 f.; על עפר 41, 25 ist parallel תחת כל השמים 41, 3, für וחין ערכו 41, 4 vermute ich etwas wie אֵין כְּעֶרְכּוֹ parallel אין משלו 41, 25.

Reutlingen. P. Volz.

Gustav Ecke, Die theologische Schule Albrecht Ritschl's und die evangelische Kirche der Gegenwart. Bd. I. Berlin 1897. 8. IX und 318 S.

Eine bemerkenswerte Schrift des Pastors G. Ecke in Bremen, deren zweiter Band noch im Drucke sich befindet.

Der Verfasser sucht vom „positiven“ Standpunkte aus der modernen Theologie Albrecht Ritschl's und seiner Schule gerecht zu werden. Er befleissigt sich ruhiger Objectivität und überraschender Milde. Sein Buch ist in einem klaren und flüssigen Stil geschrieben und giebt durch die Art der Fragestellung und Behandlung seines Gegenstandes auch für die, welche seine Resultate sich nicht oder nicht alle anzueignen vermögen, mannigfaltige und dankenswerte Anregungen. Wir wollen im Folgenden nur eine kurze Charakterisirung des Buches geben, da eine Auseinandersetzung mit den Einzelheiten desselben wohl füglich den zunächst Beteiligten überlassen werden darf.

Wir setzen ein bei dem Schlussresultat des Abschnittes, der (S. 131—175) „die Bedeutung der neuen Methode für die wissenschaftliche Behandlung der Glaubenslehre“ zum Inhalt hat. In diesem Abschnitt vornehmlich will Ecke nämlich den Wahrheitsgehalt der Ritschl'schen Theologie zur Darstellung bringen. Und da gelangt er zu dem Ergebnis, dass folgende drei Gesichtspunkte, welche Ritschl für die methodische Behandlung der Dogmatik hervorgehoben habe, der besonderen Beachtung wert seien:

1. Quelle und Norm für die Dogmatik ist das Bekenntnis der ersten christlichen Gemeinde. (Biblischer Gesichtspunkt.)

2. Der Massstab für die Gruppirung des biblischen Stoffes ist die Person Christi. (Christocentrischer Gesichtspunkt.)

3. Die theologische Erkenntnis ist ihrem innersten Wesen nach Heilserkenntnis. (Praktisch-theologischer Gesichtspunkt.)

Hierzu ist zu bemerken, dass diese Formulirung natürlich auf Ecke's Conto zu setzen ist, und dass man da besonders den ersten Satz beanstanden muss. Er scheint mir ein wenig in Ecke's Sinn gefärbt zu sein. Denn der Ausdruck „Bekenntnis der ersten Gemeinde“ deutet doch unverkennbar auch auf die dogmatischen Vorstellungen des Neuen Testamentes hin, besonders wenn ein Mann von der kirchlichen Richtung wie Ecke davon redet. Nun darf man aber doch gerade das bestreiten, dass auch die dogmatischen Vorstellungen des Neuen Testamentes für Ritschl Quelle und Norm für seine Dogmatik gewesen sind. Eigentlich bedürfte man nach diesem Grundsatz, wie mir scheint, überhaupt gar nicht einer Dogmatik. Denn wenn sie lediglich aus dem Bekenntnis der ersten christlichen Gemeinde geschöpft und durch

dasselbe normirt sein soll, so wüsste ich nicht, was man weiter zu thun hätte, als die biblische Theologie Neuen Testamentes zu einer wenn möglich einheitlichen Gesamtanschauung zu verarbeiten. Auch hat Ritschl nicht demgemäss gehandelt. Ecke selbst beklagt ja z. B., dass sich Ritschl gegenüber der Präexistenz Christi und in Bezug auf den persönlichen Umgang mit dem erhöhten Christus zurückhaltend und sogar abweisend ausgesprochen hat. Das hätte er nicht thun können, wenn wirklich das „Bekenntnis" der ersten christlichen Gemeinde für seine Dogmatik „Quelle" und „Norm" gewesen wäre. Auch die zugestandenermassen subjectivistische Exegese Ritschl's reimt sich schlecht zu seinem vermeintlichen ersten methodologischen Grundsatz.

Zweitens haben wir zu den obigen drei Grundregeln zu bemerken, dass es nicht genügt, sie nur so neben einander aufzustellen. Denn wenn man sie einzeln sich durchgeführt denkt, so kann leicht die Geltung des einen Grundsatzes die des andern durchkreuzen und aufheben. Es kann z. B. etwas zum „Bekenntnis der ersten christlichen Gemeinde" gehören, wie die Präexistenz Christi oder die Einwohnung von Dämonen im Menschen, aber entweder es kann mir persönlich nicht ein Gegenstand eigener religiöser Erfahrung werden, oder es gehört überhaupt nicht zum Umkreis der in der christlichen Gemeinde wirksamen Heilserkenntnis. Wenn man sich nur einen Augenblick überlegt, wie Ritschl in zahlreichen Fragen dieser Art verfahren ist, wie wenig er geneigt ist, sich dem Bekenntnis der ersten christlichen Gemeinde im dogmatischen Sinn zu unterwerfen da, wo ihm keine innere Erfahrung zur Seite steht, dann sieht man klar, dass es, wie gesagt, mit der blossen Aufstellung der obigen drei methodologischen Gesichtspunkte noch nicht gethan ist. Auch Ritschl hat trotz allem den Schleiermacher doch nicht ganz von sich abschütteln können. Ecke freilich sucht für Ritschl aus dem ersten Satz die volle Consequenz zu ziehen. Darnach sollen die dogmatischen Aussagen des Neuen Testamentes, auch wo sie sich an unserer eigenen religiösen Erfahrung nicht mehr bewähren können, doch für uns auch als Heilserkenntnis gültig sein, indem wir nämlich anzunehmen haben, dass die religiöse Erfahrung der ersten christlichen Gemeinde eine unvergleichlich viel reichere und tiefere gewesen sei als die unsere. Indem das als die eigentliche Consequenz des Ritschl'schen Standpunktes in unserem Buche geltend gemacht wird, erscheint Ritschl als ein nur nicht perfect gewordener, gleichsam noch in den Eierschalen

„fremdartiger Elemente“ (S. 42—66) stecken gebliebener Orthodoxer.

Der gleichen Beleuchtung werden die dogmatischen Anschauungen unterworfen, wie sie in der Ritschl'schen Schule zur Darstellung gekommen sind. Die echten Ritschlianer wachsen der kirchlichen Theologie zu und darüber freut sich der Verfasser. Die aber, wie Tröltsch und Johannes Weiss, in entgegengesetzter Richtung sich entwickeln, die scheidet Ecke aus der Ritschl'schen Schule aus. Sie fallen wieder dem von letzterer siegreich überwundenen „speculativen Rationalismus“ anheim. Gewiss eine überraschende Wendung! Lautete bis dahin die Anklage, welche man von „positiver“ Seite gegen Ritschl und seine Schule zu erheben nicht müde wurde, auf vage, grundstürzende Heterodoxie, so erhebt Ecke liebenswürdig genug seine Anklage darauf, dass Ritschl eigentlich auf Orthodoxie gestimmt gewesen sei, dass er aber diese Tendenz wegen seiner „individuellen Eigenart als Dogmatiker“ vielfach nicht zur Durchführung gebracht habe. Seine Hoffnung aber setzt er darauf, dass die Schüler Ritschl's die eigentliche Tendenz des Meisters in manchen wichtigen Punkten ihrer Verwirklichung näher geführt haben. Er selbst sucht sie offenbar noch weiter in dieser Richtung fortzuziehen, was allerdings schwerlich gelingen wird.

Die mehr nebenher gehenden Darlegungen Ecke's über die von ihm „speculativer Rationalismus“ genannte Richtung, als deren Vertreter Biedermann, Lipsius und Pfleiderer angeführt und besprochen werden, gehen auf die wissenschaftlichen Grundlagen dieser Richtung zu wenig ein, um Anlass zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung zu geben. Was er z. B. über das Leben-Jesu-Problem und „die principielle Überlegenheit der Ritschl'schen Christologie gegenüber der Beurteilung der Person Christi in den Systemen des modernen Rationalismus“ (S. 189) beibringt, hat in sich wenig Überzeugungskraft.

Dass wir aber in allen Teilen der Ecke'schen Schrift einem Sinne begegnen, der wissenschaftliche Verständigung sucht, der prüft und gern anerkennt, der seine Freude daran hat, Gemeinsames und Verbindendes aufzuweisen und wissenschaftliche Gerechtigkeit zu üben, dafür soll dem Verfasser um so mehr gedankt sein, je seltener solche Stimmen gegenwärtig gerade aus dem „positiven“ Lager vernommen werden.

Jena. D. A. Braasch.

Studia Sinaitica No. VI, A Palaestinian Syriac Lectionary containing lessons from the Pentateuch, Iob, Acts and Epistles, edited by Agnes Smith Lewis, with critical notes by Eberhard Nestle and a glossary by Margaret D. Gibson. London, Cambridge 1897. 4. CXLI and 134 pp.

Frau Agnes Smith Lewis erwirbt sich immer neuen Dank durch ihre Veröffentlichungen. Jetzt bietet sie mit Hülfe ihrer gleichfalls gelehrten Schwester Ms. James D. Gibson und des hochgelehrten E. Nestle in ebenso sorgfältiger als schöner Ausgabe das Meiste von einem malkitischen (orthodoxen) Lectionarium der syrischen Kirche. In sprachlicher Hinsicht ist dieses Lectionarium der reichste Beitrag für die palästinisch-syrische Litteratur seit dem Evangeliarium Hierosolymitanum ed. P. de Lagarde 1892. Aber auch textkritisch hat dieses Lectionarium seine Bedeutung. Ich beschränke mich hier auf die Apostelgeschichte. Act. I, 4 wird nach *συναλιζόμενοι* bestätigt das unentbehrliche *μετ᾽ αὐτῶν* (Dd syr. utq. aeth. utq. sah. gig. Aug.). Act. I, 13 lesen wir in derselben Folge, wie in cod. 137 (Mediolan.) und versio syr. Philoxeniana, *ὅ τε Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάνης καὶ Ἀνδρέας*. Lehrreich ist es, dass Act. I, 14 auch *σὺν (ταῖς) γυναιξὶν* fehlt, was doch sonst alle Zeugen bieten. Das in Dd (Cantabrigiensis) noch folgende *καὶ τέκνοις* fehlt auch bei diesem Zeugen, wie bei allen übrigen. Da wird doch wohl die Ansicht begünstigt, welche ich in dieser Zeitschrift (1896. IV, S. 626 f.) vorgetragen habe. Weil man schon in alter Zeit *οὗτοι πάντες* lediglich auf die vorher aufgezählten 11 Apostel bezog, nicht auch auf sämtliche Zeugen der Himmelfahrt Jesu, welche bei der Rückkehr nach Jerusalem in das Obergemach, wo die 11 Apostel herbergten, hinaufstiegen, wird man Anstoss genommen haben an „Weib und Kind" der 11 Apostel. Daher bei allen Zeugen ausser Dd die Weglassung von *καὶ τέκνοις*. Folgerichtig sind in dem Texte, welcher diesem Lectionarium zugrunde liegt, auch die Weiber getilgt, welche alle übrigen Zeugen noch belassen haben.

Dagegen wird wohl eine antimonophysitische Zuthat zu erkennen sein Tit. III, 13 (nicht 15, wie p. LXXIV gedruckt ist): *προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ (διὰ κυρίου) καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Das Eingeklammerte sollte wohl den monophysitischen Gebrauch dieser Stelle ausschliessen.

Auch auf die liturgische Bedeutung dieses Lectionariums weist E. Nestle mit Recht hin. Neben dem gelehrten englischen Schwesterpaare verdient er überhaupt unsern besonderen Dank.

A. H.

Die Rätselzahl Joh. XXI, 11.

Die vielversuchte Rätselzahl 153 hat Herr Pfarrer G. Linder in Lausanne (in dieser Ztschft. 1897. III, S. 444—454) äusserlich zutreffend gelöst durch הפסח. Von ihm angeregt schickt mir Herr Oberpfarrer D. R. Ahrendts in Alsleben a. S. die ebenso zutreffende Lösung zu: קהל האהבה, Gemeinde der Liebe. Mit aufrichtigstem Danke für die neue Anregung der Frage mache auch ich einen Vorschlag.

Nach Joh. XXI, 14 haben wir hier die dritte Erscheinung des Auferstandenen für die Jünger, unter welchen XXI, 2 der rätselhafte Nathanael genannt ist. Da liegt doch nahe *ΝΑΘΑΝΑΗΛ Γ̅*. Man erhält *Ν* = 50, *Α* = 1, *Θ* = 9, *Α* = 1, *Ν* = 50, *Α* = 1, *Η* = 8, *Λ* = 30, *Γ* = 3, zusammen 153.

Die erste Erscheinung (Joh. XX, 19—23) war für die Jünger (ohne Thomas) und verbunden mit Erteilung des heiligen Geistes (*ΣΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟΣ Α̅*), die zweite (Joh. XX, 26—29) für Thomas, welcher nicht glauben wollte, ohne gesehen zu haben (*ΘΩΜΑΣ Β̅*), die dritte ist für Nathanael, welcher einst durch einen Beweis übernatürlichen Wissens Jesu gläubig wurde (Joh. I, 51), also *ΝΑΘΑΝΑΗΛ Γ̅*. Zwei Arten niederen Glaubens, für heidnische Zweifler (*Δίδυμοι*) und jüdische Wundersüchtige erzählt, tief unter dem Glauben des Lieblingsjüngers (Joh. XX, 9), auch des Petrus u. s. w. (Joh. XX, 19 f.). Darum wird Joh. XXI, 2 nach Simon Petrus, welchem nicht ohne Bedenken der primatus apostolorum belassen wird (Joh. XXI, 15—19), an zweiter Stelle ausdrücklich *Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος* genannt, an dritter Stelle der seit Joh. I, 50 nie genannte *Ναθαναὴλ ὁ ἀπὸ Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας*. Wenn Nathanael nicht eine besondere Bedeutung hätte, so würde man nicht begreifen, dass erst nach ihm genannt werden *καὶ οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* (auch der Lieblingsjünger V. 7) *καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο* (die am Schluss des Bruchstückes des Petrus-Evangeliums genannten Andreas und Levi Alphaei?).

A. H.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XXIII.

Johannes und Jesus

nach J. Wellhausen's Darstellung,

geprüft von

A. Hilgenfeld.

Das berühmte Werk Julius Wellhausen's „Israelitische und jüdische Geschichte", welches seit seinem ersten Erscheinen (1894) bereits in 3. Auflage vorliegt, schliesst mit einem Abschnitte über „das Evangelium" (S. 374—388), welcher den Ursprung des Christentums in seinen Grundzügen zeichnet. Wer auf diesem Gebiete arbeitet, darf die Darstellung eines so bedeutenden Forschers nicht unbeachtet lassen, aber auch nicht ohne ernstliche Prüfung annehmen. Ich darf überzeugt sein, dass Wellhausen solche Prüfung, welcher es nur um die Sache zu thun ist, nicht missdeuten wird.

In dem ursprünglichen Auftreten Jesu nimmt Wellhausen keinen Unterschied von seinem Vorläufer Johannes wahr. Beide lässt er noch in der Weise alttestamentlicher Propheten aufgetreten sein. Beide haben an die messianische Erwartung der Juden angeknüpft, aber deren drohende Kehrseite herausgekehrt durch die Aufforderung zur Busse und Ankündigung eines Zorngerichtes Gottes (wlicas freih bei Jesu kaum von einer Frohbotschaft, einem Evangelium reden lassen würde). Beide haben verkündigt, dass die Ankunft

des Reiches Gottes nahe bevorstehe, aber dieses werde nicht den Juden, welche es so erwarteten, den Triumph über die Heiden bringen, sondern sie selbst, wiefern sie nichts weiter als Juden seien, vernichten. Ähnlich, wie Amos und Jeremia in der Zeit der Assyrier und der Chaldäer, sollen in der Zeit der Römer Johannes und Jesus die bevorstehende Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt geweissagt haben. „Das Reich Gottes hat andere Grundlagen als den Tempel, die heilige Stadt und das jüdische Volk; die Zugehörigkeit dazu ist an individuelle Bedingungen geknüpft.“

I. Johannes der Täufer.

Vorgänger soll der Vorläufer Jesu nur in den mehr als 600 Jahre älteren Propheten des Alten Testaments gehabt haben. Sollte er gar nicht in seiner Zeit besondere Wurzeln haben? Dass Johannes in der Weise eines Amos und Jeremia die Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt geweissagt habe, ist nirgends bezeugt. Wellhausen erschliesst es aus den Worten, welche Johannes bei Matth. 3, 8—10 nur an die Pharisäer und Sadducäer, erst bei Luc. 3, 7—9 an die jüdischen Volkshaufen richtet: dass die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt ist, dass in dem zukünftigen Zorne Gottes jeder Baum, welcher nicht gute Frucht bringt, abgehauen und ins Feuer geworfen wird, ohne dass die Abstammung von Abraham Schutz gewährte. Damit ist aber noch nicht die Zerstörung des Tempels und Jerusalems ausgesagt. Johannes hält auch noch immer die Aussicht auf Rettung offen, wenn man der Busse würdige Frucht bringt.

Halten wir uns an Matth. 3, 2, so hat Johannes die Aufforderung zur Sinnesänderung oder Busse begründet durch das Genahtsein des Himmelreichs. Gewiss hat er dieses Reich (oder das Reich Gottes, wie auch Wellhausen zu sagen pflegt) nicht so verstanden, wie die Menge der Juden seiner Zeit, als eine Weltherrschaft über die Heiden, als eine hauptsächlich politische Herrschaft, welche von den Römern auf die Juden als das auserwählte Volk Gottes übergehen

sollte. Aber sollten ihn seine Volksgenossen verstehen, so kann er doch nur das Israel verheissene Messias-Reich gemeint haben. Was seine Fassung dieses Reiches von der gangbaren jüdischen unterschied, ist auf keinen Fall erschöpft durch individuelle, von der Nationalität unabhängige Bedingungen. Soll der Ausdruck *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*[1]) nicht bedeutungslos sein, so kann er nur entgegengesetzt sein den *βασιλείαις τοῦ κόσμου* (Mt. 4, 8). Das Israel verheissene Reich sollte anderer Art sein als die Welt-Reiche, weniger politisch als vielmehr religiös, wie es Jesus ausdrückt in der dritten Bitte des Vaterunsers, dass der Wille Gottes auch auf Erden geschehe, wie im Himmel. Das ist die bedeutsame Wendung, welche Johannes der Messias-Hoffnung gab.

Johannes erhielt den Beinamen des Täufers, welchen auch Josephus bestätigt, von der Taufe, welche er als äusseres Zeichen der Sinnesänderung einführte. Diese Weihe hat Johannes keineswegs von den alttestamentlichen Propheten übernommen, welche für die innere Reinigung lediglich das Bild von Abwaschung und reinem Wasser gebrauchen

---

[1]) So durchgängig bei Matthäus, ausgenommen die 5 Stellen 6, 33. 12, 28. 19, 24. 21, 31. 43, wo der Ausdruck *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* nur Mt. 19, 24 (aber das Hebräer-Evg. p. 16, 26 hat auch hier die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) aus Mc. 10, 25 entnommen sein könnte, da Marcus zu den 4 anderen Stellen keine Parallelen bietet. Je siegesgewisser man jetzt gegen die einstimmige Überlieferung der alten Kirche und gegen alle dargelegten Gründe den Vorgang des Marcus vor Matthäus behauptet, desto mehr darf ich an die Verfechter der Marcus-Hypothese die Frage richten, weshalb Matthäus an 13 Stellen den Ausdruck *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, welchen Marcus ihm geboten haben müsste (1, 15. 4, 11. 26. 30. 9, 1. 47. 10, 14. 15. 23. 24. 12, 34. 14, 25. 15, 43), vermieden haben sollte. So lange diese Frage nicht genügend beantwortet ist, wird es wohl bei der Thatsache verbleiben, dass der Ausdruck *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, welchen Matthäus 33 mal bietet, ursprünglich, da gegen der Ausdruck *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, nachdem er in das Matthäus-Evg. eingedrungen war, bei Marcus und den folgenden Evangelisten ausnahmslos geworden ist.

(Jes. 1, 16. Ezech. 36, 25). Das Hebräer-Evangelium (p. 15, 9. 10 meiner 2. Ausgabe) lässt Mutter und Brüder zu Jesu sagen: Ioannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. Nach Mt. 3, 6. Mc. 1, 5 wurden von „dem Täufer Johannes" zahlreiche Juden in dem Jordan getauft *ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*. Bei Mc. 1, 4. Luc. 3, 3 verkündigt er von vornherein *βάπτισμα μετανοίας* (vgl. Apg. 13, 24) *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Jesus selbst hebt an Johannes besonders die Taufe hervor (Mt. 21, 25. Mc. 11, 30. Luc. 20, 4). Was die Taufe *Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ* bedeutete, führt Josephus so aus Ant. XVIII, 5, 1 (117): *κτείνει γὰρ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένοις βαπτισμῷ συνιέναι· οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προκεκαθαρμένης.* Auch nach diesem Berichte kommt bei Johannes alles auf die Taufe hinaus. So international erscheint Johannes noch nicht, dass er seine Aufforderung über das jüdische Volk hinaus erstreckte. Aber dieses soll keineswegs vereinzelt levitische Verunreinigungen, wie es das Gesetz vorschrieb, durch Tauchbäder abwaschen, sondern zusammenkommen in gemeinsamer Taufe, welche Gott angenehm sein wird. Solche Taufe diene zu religiöser Weihe des Leibes unter der Voraussetzung, dass auch die Seele vorher durch Gerechtigkeit gereinigt sei. Innerhalb des Judentums sollte ein Bund der Tugend und Frömmigkeit durch gemeinsame Taufe seine Weihe erhalten.

Gemeinsame Bäder mit religiöser Weihe haben nun aber die Essäer gehabt, deren Wohnsitze westlich vom toten Meere der Wüste, in welcher Johannes aufwuchs (Luc. 1, 80), benachbart waren. Erst nach einem Probejahre durfte der Novize *καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνειν* (Josephus bell. iud. II, 8, 7 oder § 138). Well-

hausen (S. 306) sagt selbst: „Als Sühnmittel tritt bei den Essäern das Wasser an Stelle des Opferbluts.“ Das ist es, was Josephus von den Essäern sagt Ant. XVIII, 1, 5 (19): *εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας οὐκ* (*οὐκ* perperam om. B. Niese) *ἐπιτελοῦσιν διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν* (in primis balneorum), *καὶ δι᾽ αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ᾽ ἑαυτῶν τὰς θυσίας* (incruentas) *ἐπιτελοῦσιν.* Kein Wunder, dass der in der Nachbarschaft aufgewachsene Johannes seinen Volksgenossen solche Taufweihe empfahl in Vergleichung mit den gesetzlichen Tauchbädern nach levitischen Verunreinigungen. Für zufällig kann auch der neueste französische Biograph Jesu Albert Réville[1]) das Zusammentreffen des Johannes mit seiner Taufe und der Essäer mit ihren heiligen Bädern nicht halten, obwohl er, wie P. Lucius, die Essäer als übertriebene Pharisäer ansieht, welche der Welt entflohen und nicht daran dachten, dieselbe neu zu gestalten. Johannes habe sich wohl hauptsächlich an den Propheten Elias gehalten, aber auch die essenische Untertauchung als Symbol religiöser Reinigung und einer Erneuerung des Lebens wohl beachtet. Solcher Taufe habe er eine eigentümliche Bedeutung gegeben, zugleich individuell und collectiv. In seinem Sinne werde die Taufe in dem Jordan als ein Act nationaler Wiedergeburt gegolten haben. Aus dem Jordan, welchen einst die Vorfahren unter Josua überschritten hatten, sollte ein neues Volk hervorgehen (I, 448). So ist auch der Beiname des Johannes erklärt.

Auch Wellhausen (S. 302 f.) erklärt die Essäer für eine esoterische Brüderschaft, welche sich nicht auf natürlichem Wege, sondern durch Beitritt von Novizen fortgepflanzt habe. „Sie sind die Vorgänger nicht des Christentums, dem diese Art der Esoterie und der Abscheidung von den Sündern ursprünglich völlig fremd war, wohl aber des christlichen Mönchtums.“ Ich meine dagegen mit Gründen, welche bis

---

[1]) Jésus de Nazareth, Paris 1897, Tome I. p. 135—151. 445 sq.

jetzt niemand widerlegt hat, nachgewiesen zu haben, dass die Essäer einer von den Seitenzweigen Israels waren, ein Volksstamm, in welchem die eigentliche Esoterie erst durch das starke Zuströmen jüdischer Weltflüchtlinge in der ersten Zeit unmittelbarer Römer-Herrschaft hineinkam, wie denn noch Nilos (gest. um 430) das Eintreten Freiwilliger in diesen Stamm bezeugt[1]). Dann ist auch der Name nicht mehr unerklärt, wie Wellhausen (S. 305, Anm.) sagt. Die *Ἐσσαῖοι* oder *Ἐσσηνοί* (auch *Ἰεσσαῖοι* bei Nilos, vgl. Epiphanios Haer. XIX, 1) westlich vom toten Meere führen ihren Namen von *Ἔσσα* (Gründung, von אשש), wie *Ἐσσὴν* von Herodianus *ὁ οἰκιστής*, von Suidas *ὁ πολίτης* erklärt wird[2]). *Ἐσσηνοὶ* hiessen auch die *Ὀσσαῖοι*, *Ὀσσηνοὶ* östlich vom toten Meere, welche uns gar nicht als verbrüderte coelibes, als eine 'gens sine ulla femina', 'in qua nemo nascitur', wie die Essener von Plinius Hist. nat. V, 17 (15) als ein Gegenstück der Amazonen geschildert werden, sondern ein einfacher Volksstamm waren, vom Nomadentum zur Gründung einer gewissen Ansässigkeit übergegangen. Auch diese Ossäer nebst den von ihnen ausgegangenen judenchristlichen Elxai[3]) verwarfen die blutigen Opfer und werden statt derselben (was von Elxai gewiss ist) heilige Bäder gehabt haben. Ebenso der weiter nördlich im Ostjordanlande wohnende, gleichfalls mit Israel verwandte Volksstamm der Nasaräer[4]). Die Jessäer führt Nilos ausdrücklich auf die Rechabiten zurück, einen Zweig der von alters her mit Israel verbundenen Keniter: Alle diese Stämme waren noch unverdorbene, dem patri-

---

[1]) Vgl. m. Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884, S. 87 f., Judentum und Judenchristentum, 1886, S. 20 f.

[2]) Josephus über die Essener Ant. XVIII, 1, 5 (22): *ζῶσι δὲ οὐδὲν παρηλλαγμένως, ἀλλ' ὅτι μάλιστα ἐμφέροντες* (*ἐμφερῶς* E, *ἐμφερεῖς ὄντες* I. Bekker) *Δακῶν τοῖς πολισταῖς* (sic Scaliger, *κτίσταις* Ortelius ex Strabone VII, 296, *πλείστοις* Niese) *λεγομένοις*.

[3]) Vgl. m. 2. Ausgabe des Hermas Pastor graece p. 235 sq.

[4]) Vgl. m. Ketzergeschichte des Urchristentums, S. 137 f., Judentum und Judenchristentum S. 75 f.

archalischen Wesen näher stehende Seitenzweige Israels, welche sich blutiger Opfer enthielten, und wenn sie doch Sühnmittel hatten, heilige Bäder als solche gebraucht haben werden, wie wir es von den Essäern (und Ossäern) wissen. Die Taufe anstatt der Opfer bestätigt noch der judenchristliche Clemens Romanus, welcher die Taufe in diesem Sinne, ohne hier den Täufer Johannes zu erwähnen, gar erst durch Jesum eingeführt sein lässt [1]).

Wellhausen erklärt es (S. 305, Anm.) für einen Irrtum, „dass fromme Juden unmöglich darauf hätten verfallen können, principiell die blutigen Opfer zu verwerfen. In Wahrheit lag ihnen dieser Gedanke sehr nahe. Selbst die Rabbinen behaupten, das Opfer sei im Gesetz nicht geboten, sondern nur zugelassen, weil der Anfang des Leviticus lautet: wenn jemand Opfer bringen will, so verfahre er dabei so“. Sollten die Rabbinen auch solche Opfer, welche das Gesetz ausdrücklich gebietet (für Wöchnerinnen, Verunreinigte, Schuldige u. s. w.) wirklich für nicht geboten erklärt haben? Am wenigsten kann ich es glücklich finden, wenn Wellhausen gar den Magier Simon (Clem. Recogn. II, 54) herbeizieht für das 'ex lege discere quae nesciebat lex'. Meinerseits kann ich die Verwerfung blutiger Opfer bei Essäern, Ossäern, Nasaräern mit dem Mosaismus dieser Stämme nur so vereinigen, dass sie den Pentateuch oder Hexateuch in seiner

---

[1]) Clem. Rom. Recogn. I, 37: ut per haec doceretur [populus], quia sacrificia offerens expellitur et in manus hostium traditur, misericordiam vero faciens et iustitiam sine sacrificiis de captivitate liberatur et in terram patriam restituitur. sed haec intelligere paucos admodum [Essenos sociosque] accidit .... paucorum namque est recta cum libertate sententia. Dann lässt er c. 39 den wahren Propheten (Christum) erscheinen, qui eos (Israelitas) primo per misericordiam dei moneret cessare a sacrificiis, et ne forte putarent cessantibus hostiis remissionem sibi non fieri peccatorum, baptisma eis per aquam statuit, in quo ab omnibus peccatis invocato eius nomine solverentur et de reliquo perfectam vitam sequentes in immortalitate durarent, non pecudum sanguine, sed sapientiae dei purificatione purgati.

jüdischen Gestalt nicht hatten, dass ihnen der sogenannte „Priester-Codex" ganz oder grossenteils fehlte.

Wie Johannes sich zu den blutigen Opfern stellte, ist nicht bekannt. Dass aber sein Baptismus mit dem Essäismus (dessen Esoterie man nur als ein hinzugekommenes und bald zurücktretendes Accidens ansehen sollte) wirklich zusammenhing, erhellt aus der Thatsache, dass ein halbes Jahrhundert nach seinem Auftreten eben aus dem Essäismus ein noch weiter gehender Baptismus hervortritt. Johannes hat die Taufe als die Weihe eines Tugendbundes unter den Israeliten eingeführt, in Israel ein wahres Israel zu begründen versucht. Zehn Jahre nun nach dem von ihm angekündigten Zorngerichte, welches (wohl über seine Erwartung hinaus) durch Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt ergangen war, alsbald nach dem Ausbruche des Vesuvs 79 a. D. ist Orac. Sibyll. L. IV verfasst. Die essäische Grundlage dieser jüdischen Sibyllen-Weissagung um 80 a. D. habe ich behauptet (in dieser Zeitschrift 1871. I, S. 45 f. 1879. I, S. 130 f.) mit Gründen, welche E. Schürer (Geschichte d. jüd. Volks i. Z. J. Chr. II, S. 801 f.) nicht entkräftet hat. Allerdings so, wie man sich die Essäer vorzustellen pflegt, als Mitglied einer abgeschlossenen Gilde von Weltflüchtlingen erscheint dieser Sibyllist, welcher das Volk von Asien und Europa, also die ganze Menschheit zur Sinnesänderung auffordert, keineswegs. Aber so hat man sich die Essäer von Hause aus eben nicht vorzustellen. Ein gewöhnlicher Jude ist dieser Sibyllist nicht gewesen.

Den bereits zerstörten Tempel von Jerusalem erkennt Orac. Sib. IV, 116. 125 sq. immer noch als „Gottes Tempel" an. So haben ihn aber noch die Essäer geachtet, obwohl sie sich der blutigen Opfer enthielten[1]). Tieropfer ver-

---

[1]) Vgl. Joseph. Ant. XVIII, 1, 5 (oben S. 485). Den Abstammungs-Essäer Judas 106 v. Chr. hielt die Enthaltung von Tieropfern nicht ab, an dem Tempel zu Jerusalem seine Weissagungsschule zu halten, vgl. meine Ketzergeschichte S. 103. Als Stätte des Gebetes erkennt auch der opferfeindliche Clemens Romanus Recogn. I, 38 den Tempel zu Jerusalem noch an.

wirft auch dieser Sibyllist in seinem Preise der Juden[1]). V. 27 sq.:

Οἳ νηοὺς μὲν ἅπαντας ἀπαρνήσονται ἰδόντες
Καὶ βωμούς, εἰκαῖα λίθων ἀφιδρύματα κωφῶν,
Καὶ λίθινα ξόανα καὶ ἀγάλματα χειροποίητα,
Αἵμασιν ἐμψύχων μεμιασμένα καὶ θυσίῃσι
Τετραπόδων.

Die Polemik gegen die Tieropfer richtet sich allerdings, wie Schürer sagt, nur gegen die heidnischen Opfer, aber nur deshalb, weil jüdische Tieropfer seit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem gar nicht mehr stattfanden. Dass vor seiner Zerstörung Blut von Beseeltem und Opfer von Vierfüssigem nur die heidnischen, nicht auch den jüdischen Tempel befleckt habe, kann doch nicht gemeint sein.

Nicht blos Israel, sondern die ganze Menschheit fordert dieser vom Essäismus ausgegangene Sibyllist nun auf zu einer Taufe, welche sich von der Busstaufe des Johannes nicht wesentlich unterscheidet, V. 164 sq.:

Ἐν ποτάμοις λούσασθε ὅλον δέμας ἀενάοισι
Χεῖράς τ' ἐκτανύσαντες ἐς αἰθέρα τῶν πάρος ἔργων
Συγγνώμην αἰτεῖσθε καὶ εὐλογίαις ἀσέβειαν
Πικρὰν ἱλάσασθε. θεὸς δ' ἕξει μετάνοιαν
Οὐδ' ὀλέσει, παύσει δὲ χόλον πάλιν, ἤνπερ ἅπαντες
Εὐσεβίην ἐρίτιμον ἐνὶ φρεσὶν ἀσκήσητε.

Schürer will hier die jüdische Proselyten-Taufe verstehen, welche er doch selbst (a. a. O. II, S. 569 f. 573, Anm. 308) für nichts als „ein Tauchbad zum Zweck levitischer Reinigung" erklärt hat, verschieden von der Johannes-Taufe als einem Symbol der sittlichen Reinigung. Ein Tauchbad in fliessendem Wasser mit Gebet um Verzeihung der früheren Werke, welchem herrliche Frömmigkeit der Gesinnung ent-

---

[1]) Gewöhnliche Juden, welche es mit Übervorteilung im Geschäft nicht allzu genau nahmen, können kaum gewesen sein die Frommen, welche Or. Sib. IV, 31. 32 gepriesen werden als *οὔτε κλοπαῖον Κέρδος ἀπεμπολέοντες, ἃ δὴ ῥίγιστα τέτυκται.* Das passt eher auf die Essäer Philo's (Q. o. pr. lib. § 12 p. 457 *τὰς εἰς πλεονεξίαν ἀφορμὰς ἀποδιοπομπούμενοι*).

spricht, sollte nur die Abwaschung äusserlicher Verunreinigung in dem heidnischen Leben sein? Da ist wahrlich mehr zu erkennen, als die Proselyten-Taufe, von welcher Philo und Josephus noch ganz schweigen, deren erster einigermassen sicherer Zeuge sie als eine reine Äusserlichkeit vor der Aufnahme in die jüdische Gemeinschaft bestätigt[1]).

Hatte Johannes unter dem zweiten julischen Kaiser Israel zu einem Tugendbunde mit der Weihe der Taufe aufgerufen, so hat ein Essäer unter dem zweiten flavischen Kaiser, dem Zerstörer des Tempels und der heiligen Stadt, eine Welt-Propaganda des essäischen Baptismus unternommen. Wer kann noch zweifeln, dass der Essäismus zu dem geschichtlichen Boden des Vorläufers Jesu wesentlich gehört? Und die Essäer, welche freilich nicht als vorchristliche Mönche zu denken, sondern zu den bis in die Nachbarschaft von Galiläa hinauf reichenden Seitenzweigen Israels zu rechnen sind, sollten in keiner Weise Vorgänger des Christentums gewesen sein? Auch von dem Stifter des Christentums muss es gelten, dass jede grosse geschichtliche Persönlichkeit, je stärkere Wurzeln sie in ihrer Zeit hat, um so höher mit ihrem Gipfel die Zeit überragt. Ich will hier jedoch nicht sowohl den Berührungen Jesu mit dem Essenismus, welche schon durch den Vorläufer vermittelt sind, weiter nachgehen, als vielmehr das Verhältnis näher ins Auge fassen, in welches Wellhausen Jesum zu seiner Zeit stellt.

II. Jesus von Nazaret.

Jesus — sagt Wellhausen — habe wohl, wie Johannes, begonnen in der Weise alttestamentlicher Propheten, also zur Busse aufgefordert und ein Zorngericht Gottes angekündigt. So habe er ähnlich, wie Amos und Jeremia, die bevorstehende Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt geweissagt, was wir schon bei Johannes nicht glaublich finden

---

[1]) Arrian. Diss. Epicteti II, 9: *ὅταν δ' ἀναλάβῃ τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου καὶ ᾑρημένου, τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος.*

konnten. Über den Täufer lässt Wellhausen Jesum fortgeschritten sein durch vorzugsweise Betonung der individuellen Bedingungen des Gottesreichs. Er sei nicht stehen geblieben bei der Drohung des zukünftigen Zornes und bei der Aufforderung, ihm zu entrinnen, er habe positiv gelehrt, wie das Reich Gottes innerlich beschaffen sei, und zwar im Gegensatz gegen die herrschende jüdische Richtung. „Sein Gegensatz war von Anfang an gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer gerichtet. Ihren toten Werken[1]) setzt er die Gesinnung entgegen, ihrer vielgeschäftigen Gesetzlichkeit die höchste sittliche Idealität, welche auch über die Askese des Täufers hinausgeht, die Moral aufopfernder Dienstwilligkeit gegen den Nächsten, entsagender Geduld, treuer Arbeit. Ein ganz ähnlicher Gegensatz, wie bei den Propheten" (S. 377, Anm.). „Nur braucht Jesus nicht mehr gegen den Opferdienst zu polemisiren [weshalb er es unterliess, wird nicht gesagt]. Wie grundverschieden er von den Essäern ist, liegt auf der Hand." Also Jesus antipharisäisch, ohne doch an den Essäern, welche ja von Hause aus Esoteriker gewesen sein sollen, und Verwandten einen gewissen Anschluss zu haben.

Je weniger Jesus nach dieser Darstellung in seiner Zeit wurzelt, desto mehr gerät er auch in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst und wird thatsächlich entnationalisirt. Die individuellen Bedingungen des Gottesreichs wurden bei Jesus so sehr zur Hauptsache, „dass sein Evangelium darüber den Charakter der Prophetie verlor, da die Erfüllung der Bedingungen schon in der Gegenwart möglich war und dadurch auch das Reich Gottes in die Gegenwart hineinreichte" (S. 375). Auch Sohn Gottes habe Jesus gar nicht in irgend einen Anschluss an die jüdische Messias-Erwartung sein wollen, wie ihn ja Wellhausen (S. 374) von vorn herein

---

[1]) Ich darf mich wohl freuen, dass Wellhausen von „toten Werken" jüdischer Gesetzlichkeit ungefähr so redet, wie ich Hebr. 6, 2. 9, 10 verstehe.

gar nicht als Erfüller der (alttestamentlichen) Weissagung, freilich als Propheten aufgetreten sein lässt. „Er ist der Sohn des himmlischen Vaters. Jesus nennt und fühlt sich selber so, nicht weil er eigenartiger Natur, sondern obwohl er Mensch ist. Was ihn auszeichnet, ist nur, dass er sich des Kindesverhältnisses zu Gott bewusst gewesen ist und die Frömmigkeit genossen hat, wie vor ihm niemand“ (S. 378). Durch die Art, wie er das Reich Gottes als Ziel des Strebens aufstellt, „sagt sich Jesus von der Hoffnung seines Volkes vollkommen los. Das Ansinnen, als Messias aufzutreten, weist er entschieden zurück; das ist eine Versuchung, die er gleich zu Beginn seiner Laufbahn ein für allemal überwunden hat (Mt. 4, 1 sqq. und Parallelen). Er will nichts wissen von der Anrede ‘Sohn David’s’ oder ‘Sohn Gottes’, die ihm entgegengebracht wird. (Die messianische Deutung des Ausdrucks ‘Menschensohn’ stammt erst von den griechischen Übersetzern des Evangeliums.)“

Wie stimmt es nun zu solcher Lossagung Jesu von der messianischen Hoffnung seines Volkes, dass Wellhausen es gleichwohl nicht leugnet, er habe sich bei seiner letzten Wallfahrt seinen Jüngern als Messias kundgethan und bei seinem Einzuge in Jerusalem, wie es heisst, die jauchzenden Huldigungsrufe des Volkes angenommen, nach der Inschrift am Kreuze sei er deshalb mit dem Tode bestraft worden? Jesus könne nicht die Absicht gehegt haben, sich für den König der Theokratie zu erklären und die Fremdherrschaft zu stürzen. „Er sah ja seinen Tod voraus und verkündete Jerusalem den Untergang. Das Reich, das er im Auge hatte, war nicht das, worauf die Juden hofften. Er erfüllte ihre Hoffnung und Sehnsucht über ihr Bitten und Verstehen, indem er dieselbe auf ein anderes Ideal, höherer Ordnung, richtete. Nur in diesem Sinne kann er sich den Messias genannt haben; sie sollten keines anderen warten. Er war nicht derjenige, den sie wünschten; aber er war der wahre, den sie wünschen sollten. Wenn man also, wie man doch eigentlich muss, dem Worte die Bedeutung lässt, in der es

allgemein verstanden wurde, so ist Jesus nicht der Messias gewesen und hat es auch nicht sein wollen. Sein Reich war nicht von dieser Welt, d. h. er setzte etwas total Anderes an die Stelle der Messias-Hoffnung. In Mt. 11 ist das deutlich ausgesprochen, ebenso wie Mt. 4, 1 sqq." (S. 380 f.).

Wie verschieden das Gottesreich im Sinne Jesu von dem der jüdischen Erwartung war, setzt Wellhausen auch S. 378 f. auseinander. „Im Hintergrunde seiner Weltanschauung steht überall die künftige Vollendung des Guten und die künftige Vernichtung des Bösen, die Verwandlung der Schwachheit in Kraft und Herrlichkeit. Darin scheint er mit den Juden völlig einverstanden. Er erwartet wie sie die Herabkunft des Himmelreichs auf die Erde. . . . Aber wie wir gesehen haben, bedeutet ihm das Himmelreich nicht die triumphirende Theokratie. . . . Das Gericht ist nicht das Mittel, durch die Vernichtung der Heidenmacht die Herrschaft der Heiligen des Höchsten herzustellen; es ergeht über die Juden selbst und vollzieht sich durch die Zerstörung ihrer Stadt und ihres Gemeinwesens."

Im Gegensatze gegen die nationale oder particularistische Fassung des Gottesreichs bei den Juden soll also Jesus, über Johannes hinausgehend, die individuellen, an keine Nationalität gebundenen Bedingungen des Gottesreichs gelehrt und bethätigt haben. So ausserordentlich sei der Eindruck auf die Jünger gewesen, dass sie sich nach der ersten Bestürzung über seinen Tod bald überzeugten, der Meister lebe noch, er sei auferstanden. „Durch seinen Tod und seine Auferstehung wurde er erst der Sohn Gottes, d. i. der Christus oder der Messias, als der er sich im Leben nicht gezeigt hatte. . . . Seine Person wurde nach Dan. 7 mit der Eschatologie in Verbindung gebracht, so dass seine eigentliche Wirksamkeit auf Erden nicht hinter ihm, sondern vor ihm lag. So haftete sich wieder die jüdische Messias-Hoffnung an Jesus und warf ihr Licht auch rückwärts auf die Geschichte seines Lebens und Leidens. Sie hatte darin aller-

dings Anknüpfungspunkte, entstellte aber doch ihren wahren Gehalt“ (S. 385).

Von späterer christlicher Entstellung absehend, gewinnt also Wellhausen folgende Gesamtansicht über den geschichtlichen Jesus. Wie Johannes, so begann auch Jesus in der Weise alttestamentlicher Propheten mit der Ankündigung eines göttlichen Strafgerichtes über das jüdische Volk, während die Juden seiner Zeit solches Strafgericht über die Heiden erwarteten. Die Juden, welche mit ihrer äusserlichen Gesetzlichkeit auf dem rechten Wege zu sein meinten, forderte er auf zur Busse. Aber das Gottesreich, dessen baldige Ankunft auch Jesus verkündigte, war etwas ganz Anderes als das Messias-Reich, welches die Juden erwarteten. Es war nicht national, sondern individuell, und indem Jesus es so darstellte, hörte er auf Prophet zu sein, ohne doch im eigentlichen SinneM essias zu werden. Messias oder Sohn Gottes in diesem Sinne wollte Jesus gar nicht sein, und doch hat er sich als solcher den Jüngern schliesslich kundgegeben, von dem Volke begrüssen, endlich kreuzigen lassen. Als solchen haben ihn nach seinem Tode die Jünger bekannt.

Lässt sich das Evangelium Jesu wirklich so individualisiren oder entnationalisiren? Soll Jesus wohl, wie Johannes, an Propheten des Alten Testaments angeknüpft, aber in seiner Zeit ausser dem Vorläufer gar keine Anknüpfung gehabt haben? Bei Jesu kann Wellhausen selbst nicht umhin, doch eine Anknüpfung an seine Zeit wenigstens vorauszusetzen. Ausser dem künftigen Gerichte über das jüdische Volk lässt er (S. 379) Jesum auch reden von einem jenseitigen Gerichte über jeden Einzelnen am jüngsten Tage, ja sofort nach dem Tode. „Die Vorstellungen schwanken, sind mitten in der Entwickelung begriffen und offenbar höchst lebendig und wirksam. Sie treten freilich überall als selbstverständlich und gegeben auf. Aber es weht doch ein neuer Geist darin; sie stellen die Religion auf eine ganz andere, völlig individualistische Grundlage, sie stehen im stärksten Widerspruch mit der Anschauung, die das Alte Testament

von Anfang bis zu Ende durchzieht. Sie lassen sich vor dem Neuen Testament nicht nachweisen, sie müssen also erst spät, etwa im ersten [letzten] vorchristlichen Jahrhundert, bei den Juden ein- und durchgedrungen sein."

Auch Jesum lässt Wellhausen nach Art jüdischer Propheten, wie Amos und Jeremia, begonnen haben mit der Weissagung der bevorstehenden Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt, was wir schon bei dem Täufer Johannes nicht zugeben konnten. Freilich die zur Zeit noch vorherrschende Marcus-Hypothese begünstigt diese Ansicht, indem sie Mc. 13, 2. 14 für zuverlässige Worte Jesu erklärt und deshalb nicht einmal vor der Behauptung zurückscheut, dass Offbg. Joh. 11, 2, wo die Erhaltung des Tempels vorausgesetzt wird, von keinem Christen, geschweige von einem Augenzeugen Jesu herrühre. Allein besonnene Verfechter der Marcus-Hypothese, wie W. Beyschlag (Th. Stud. u. Kr. 1898. I, S. 75 f.), können doch gerade bei der eschatologischen Rede nicht verkennen, dass sie in der vorliegenden Fassung bei Marcus (13, 24) jünger ist als bei Matthäus (24, 29), und als ein vaticinium post eventum das Zeugnis des christlichen Apokalyptikers, welchem noch zu Ende 68 oder zu Anfang 69 die Erhaltung des Tempels in Jerusalem feststand, nicht umstossen kann[1]. A. Réville (a. a. O. I, 305. 325) kann auch seinen Proto-Marcus mit dieser Weissagung erst nach der Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt geschrieben sein lassen. Hält man mit der alten Kirche

[1] Diese eschatologische Rede hat der rüstig aufstrebende J. Weiss (die Composition der synoptischen Zukunftsrede, Th. Stud. u. Krit. 1892. II, S. 246—270) wohl zurückgeführt auf ein judenchristliches Schriftchen aus der Zeit Caligula's, welches bei der Belagerung Jerusalems umgearbeitet, am ursprünglichsten immer noch bei Marcus erhalten sei. Aber weder die Einheitlichkeit der Rede noch die Ursprünglichkeit in dem Matthäus-Evg. wird er widerlegt haben. Th. Keim's „fliegende Apokalypse" eines Judenchristen wahrscheinlich vom Frühling 68, dann im Sommer 68 von dem ersten Evangelisten einverleibt, sollte endlich ausgespielt haben.

und unwiderlegten Gründen das Matthäus-Evangelium für das älteste unseres Kanons[1]), so muss man wahrnehmen, dass erst dessen morgenländische Bearbeitung für die Heidenkirche die Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt bestimmt geweissagt werden lässt (Mt. 24, 2. 15, vgl. 22, 7. 23, 38), als ein der Wiederkunft des Menschensohnes unmittelbar vorhergehendes Ereignis. Der Kern des Matthäus-Evangeliums dagegen, seine längst nachgewiesene Grundschrift[2]) enthält solche Weissagung nicht nur nicht, sondern lehrt das gerade Gegenteil. Mt. 5, 23 f. deutet nicht von fern an, dass das Darbringen auf dem Opferaltar bald aufhören werde. Mt. 5, 35 erkennt Jesus Jerusalem an als die Stadt des grossen Königs, deren baldige Zerstörung doch kein Hörer ahnen konnte. Wer kann an die Zerstörung der Hauptstadt und Verwüstung des heiligen Landes nur denken, wenn Jesus Mt. 10, 23 den Zwölf feierlich versichert, dass sie nicht fertig werden sollen mit den Städten Israels vor der (herrlichen) Wiederkunft des Menschensohnes! Die Frage, ob er (und seine Jünger) die Tempelsteuer zu entrichten verpflichtet seien, beantwortet Jesus Mt. 17, 24 f. durchaus nicht so, dass ja ein baldiges Aufhören des Tempels in Aussicht stehe. Setzt er doch Mt. 23, 2. 3 noch ein bleibendes Zusammenleben seiner Jüngerschaft mit den Schriftgelehrten und Pharisäern voraus, welches undenkbar sein würde bei einem mit der Zerstörung der Hauptstadt endenden Kriege, welcher die Jüngerschaft aus jüdischen Landen grossenteils vertreiben musste. Vollends Mt. 23, 21 setzt Jesus die Wohnung Gottes in dem Tempel so bestimmt voraus, dass an dessen Zerstörung nicht zu denken ist. Alle diese Worte

---

[1]) Dass diese Ansicht sich ausserhalb Deutschlands mehr und mehr Bahn bricht, lehrt das tüchtige Buch von F. P. Badham (London 1897), welches auch auf J. Weiss (Th. L.Ztg. 1897, 19) Eindruck zu machen nicht verfehlt hat, vgl. diese Zeitschrift 1898. I, S. 137 f.

[2]) Thatsächlich nicht blos von K. Holsten, sondern auch von K. A. Hase (Geschichte Jesu, S. 18) anerkannt.

führen uns auf den Standpunkt, welchen der Apokalyptiker Johannes noch zu Ende 68 oder Anfang 69 einnahm, dass wenigstens eine Zerstörung des Tempels nicht stattfinden werde. Die Evangelien des Marcus und des Lucas verraten ihren späteren Ursprung schon dadurch, dass sie diese Jesusworte sämtlich auslassen. Dass der erste Evangelist sie zu dem zweiten Evangelium als seiner Vorlage hinzugethan haben sollte, ist unmöglich[1]).

Das Himmelreich, dessen Nähe Jesus ankündigte, ist, wie schon der Name lehrt, etwas anderes, als das Messias-Reich, wie es die Juden erwarteten, aber nicht so, dass es grundverschieden gemeint wäre und gar keine Beziehung auf

[1]) Nach H. Holtzmann würde der erste Evangelist Mt. 10, 23 abstrahirt haben aus Mc. 13, 14—26, welche Stelle er doch selbst bietet (Mt. 24, 15—29). Abstrahirt soll er also haben von dem Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte, von der Flucht in Judäa auf das Gebirge, welche nur nicht im Winter (Mt. 24, 20 soll da hinzugefügt haben μηδὲ σαββάτῳ) stattfinden möge, von der unerhörten Drangsal, ohne deren Verkürzung niemand gerettet werden würde, von dem Auftreten falscher Messiasse und Propheten, welche wo möglich selbst die Auserwählten verführen. Von allem diesem absehend soll der erste Evangelist Jesum den Zwölf nur sagen lassen Mt. 10, 22. 23: „Und ihr werdet gehasst sein von Allen um meines Namens willen. Wer aber ausgeharrt haben wird bis zu Ende, der wird gerettet werden. [Wer kann da hineintragen die unerhörte Drangsal, ohne deren Verkürzung niemand gerettet haben würde, von den falschen Messiassen und Propheten, welche wo möglich selbst die Auserwählten verführen? Nur in dem allgemeinen Hasse soll man bis zu Ende ausharren.] Wenn man euch aber verfolgt in dieser Stadt, fliehet in die andere. [Es ist also nicht nötig in Judäa auf die Gebirge zu fliehen.] Wahrlich ich sage euch: ihr werdet nicht fertig werden mit den Städten Israels, bis gekommen sein wird der Sohn des Menschen.“ Da giebt es noch Städte Israels, in welchen die Zwölf bis zu Ende wirken können. Wie undurchführbar solche Ansicht über Mt. 10, 23 ist, kann man schon daraus ersehen, dass dann auch das Wort Mt. 10, 5, dass die Zwölf die Heidenstrasse nicht ziehen sollen, anzusehen wäre als eine Abstraction von Mc. 13, 10, dass allen Heiden zuvor das Evangelium verkündigt werden soll, was Mt. 24, 14 gleichwohl noch concreter gefasst haben würde als eine dem Ende vorhergehende Verkündigung des Reichsevangeliums in der ganzen bewohnten Welt zum Zeugnis für alle Heiden.

die jüdische Nation gehabt hätte. Es war das dem Volke Israel verheissene Reich mit dem Gepräge des Unweltlichen, welches ihm schon der Vorläufer Johannes aufgedrückt hatte.

Als Messias hat Jesus sich allerdings weder von vorn herein noch öffentlich bekannt, bis er die entscheidende Antwort auf die Frage des Hochpriesters Mt. 26, 63. 64 zu geben hatte. Aber schon das ist zu viel gesagt, dass Jesus von der Anrede 'Sohn David's' nichts wissen wollte. So weit ist nach dem Vorgange des Marcus, welcher den „Davidssohn" lediglich im Munde eines Blinden stehen lässt (Mc. 10, 47. 48), erst der hyperpaulinische Brief des Barnabas (c. 12 p. 34, 7. 8 meiner 2. Ausgabe) gegangen. Noch weniger kann man folgen, wenn Wellhausen (S. 381) die eigentümliche Selbstbezeichnung Jesu als „des Menschen Sohn" (vgl. Dan. 7, 13) erst von den griechischen Übersetzern des Evangeliums stammen lässt. Diese Selbstbezeichnung findet sich vielmehr schon in dem nicht griechisch übersetzten Evangelium der Urgemeinde (Hebräer-Evg. p. 17, 10). Gegen die Erneuerung der Ansicht von D. Paulus, dass „des Menschen Sohn" nur eine morgenländische Bezeichnung des Ich sei, durch jüngere Theologen habe ich schon in dieser Zeitschrift (1896. IV, S. 638 f. 1897. III, S. 474 f.) und in der Berliner philologischen Wochenschrift 1897, 49 mein begründetes Urteil abgegeben. Aramäisch wird die Selbstbezeichnung Jesu keineswegs gelautet haben ברנשא, der Mensch, sondern ברה דאנשא, eigentlich: sein, des Menschen Sohn. Wegen seiner Lehre von der Präexistenz Christi hat Paulus diesen Ausdruck nicht gebraucht. Der himmlische, nach Gottes Ebenbilde erschaffene Mensch konnte nicht „des Menschen Sohn" genannt werden. Noch weiter gehend hat der Brief des Barnabas c. 12 p. 33, 10. 11 den Ausdruck *ὁ υἱὸς ἀνθρώπου* gar verworfen zu Gunsten von *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Noch weniger sind Neuere berechtigt, auf das nichtssagende „Menschenkind" zurückzugehen. Eben das ist so bedeutsam, dass Jesus in dieser Selbstbezeichnung wohl an Dan. 7, 13 angeknüpft, aber die äussere Herrlichkeit des

Messias abgestreift, der jüdischen Messias-Vorstellung das Gepräge der Demut aufgedrückt hat.

A. Réville (II, 190 sq.) findet es geradezu lächerlich, dass Jesus sich selbst als „den Menschen" bezeichnet haben sollte, macht sich jedoch unnötige Schwierigkeit, indem er (I, 191 sq.) den Abschnitt des B. Henoch C. 37—71, in welchem der vorweltliche Menschensohn-Messias wiederholt erwähnt wird, mit E. Schürer noch als vorchristlich anerkennt, kommt aber doch dem Richtigen nahe, indem er eine Doppelseitigkeit des Ausdrucks nicht verkennt. Zusammengefasst sollen in diesem Ausdrucke sein: der Mensch in seiner äussersten Niedrigkeit Gott gegenüber (nach Ps. 8, wo doch gerade seine gottverliehene Hoheit besungen wird, Job, Ezechiel) und der Mensch an sich gegenüber allem Lebendigen auf Erden, von Gott selbst gekrönt (Daniel). Das Richtige wird sein: die Verhüllung der Hoheit des Messias in menschlicher Niedrigkeit, keineswegs der über den Tod triumphirende Messias[1]).

Dass Jesus sich als Sohn Gottes im Sinne des Messias vor den Jüngern, ja vor dem Hochpriester bekannt hat, kann Wellhausen selbst thatsächlich nicht bestreiten.

Hat Jesus sich also von der messianischen Hoffnung seines Volkes keineswegs losgesagt, so lässt ihn Wellhausen mit grösserem Rechte in der Eschatologie gegen die Anschauung des ganzen Alten Testaments eine neue, völlig individualistische Fassung der Religion voraussetzen. Ausser dem künftigen Gerichte über das jüdische Volk (und die Heiden) rede er ja auch von einem jenseitigen Gerichte über jeden Einzelnen am jüngsten Tage, ja sofort nach dem Tode. Ganz unvorbereitet würde solche Fassung freilich nicht sein nach dem, was Wellhausen selbst bemerkt (S. 300, Anm.). Auch hängt der eschatologische Individualismus zusammen

---

[1]) So W. Baldensperger, das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 2. Aufl. 1892, vgl. meine Beleuchtung in dieser Zeitschrift 1892. IV, S. 445 f.

mit dem bereits gegenwärtigen, dass alle Haupthaare der Jünger gezählt sind (Mt. 10, 30. Luc. 12, 7, fehlt bei Mc.), dass die Engel jedes Geringen allezeit das Angesicht des himmlischen Vaters sehen (Mt. 18, 10, fehlt bei Mc. und Luc.). Aber gerade hier finde ich einen geschichtlichen Zusammenhang mit der jüdischen Apokalyptik und dem Essäismus.

Das ursprüngliche Buch Henoch (um 100 vor Chr.) kennt ja C. 22 im Westen vier gesonderte Örter für alle Seelen der Toten bis zu dem grossen Gerichte. Der Engel Rafael erklärt dem Henoch 22, 9—13[1]): *Οὗτοι οἱ τρεῖς [τόποι] ἐποιήθησαν χωρίζεσθαι τὰ πνεύματα τῶν νεκρῶν· καὶ οὕτως ἐχωρίσθη εἷς* (*εἰς* Charles). *τὰ πνεύματα τῶν δικαίων, οὗ ἡ πηγὴ τοῦ ὕδατος* (*τῆς ζωῆς* add. Ch.) *ἐν αὐτῷ φωτεινή.* [10] *καὶ οὕτως ἐκτίσθη τοῖς ἁμαρτωλοῖς, ὅταν ἀποθάνωσιν καὶ ταφῶσιν εἰς τὴν γῆν καὶ κρίσις οὐκ ἐγενήθη ἐπ' αὐτῶν ἐν τῇ ζωῇ αὐτῶν.* [11] *ὧδε χωρίζεται τὰ πνεύματα αὐτῶν εἰς τὴν μεγάλην βάσανον ταύτην μέχρι τῆς μελλούσης ἡμέρας τῆς κρίσεως, τῶν μαστίγων καὶ τῶν βασάνων τῶν κατηραμένων ἕως αἰῶνος κτλ.* Also im Westen verschiedene Aufenthaltsörter der abgeschiedenen Seelen, ein besonderer für die Gerechten, schon vor dem grossen Gerichtstage. Das ist wesentlich auch die Lehre der Essäer nach Josephus bell. iud. II, 8, 11 (155): *ταῖς μὲν ἀγαθαῖς* (*ψυχαῖς*) *ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων ἀποφαίνονται τὴν ὑπὲρ ὠκεανὸν* (also im Westen) *δίαιταν ἀποκεῖσθαι καὶ χῶρον οὔτε ὄμβροις οὔτε νιφετοῖς οὔτε καύμασι βαρυνόμενον, ἀλλ' ὃν ἐξ ὠκεανοῦ πραῢς ἀεὶ ζέφυρος ἐπιπνέων ἀναψύχει· ταῖς δὲ φαύλαις ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχὸν γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείπτων.* Ich stehe nicht an, hier auch den Ezra-Propheten anzuschliessen, dessen vorchristlicher Ursprung (30 vor Chr.) wohl überwiegend abgelehnt,

---

[1]) Ich gebe das Griechische nach R. H. Charles, The book of Enoch, Oxford 1893, p. 392 sq.

aber noch nirgends widerlegt ist[1]). Das Gericht bei der Auferstehung wird ja 4 Ezr. VII, 34 sq. so individuell wie nur möglich geschildert. Was hätte es denn auch für einen Sinn, dass der Gerichtstag VII, 43 auf eine ganze Jahrwoche ausgedehnt wird, wenn nicht alles Thun der Menschen bis ins Einzelne gerichtet werden sollte? Ich schliesse mit der den Essäern sehr verwandten Lehre der Judenchristen bei Clem. Rom. Recogn. I, 52, wo nach der Erwähnung von Henoch's Erhebung in den Himmel fortgefahren wird: „Simili exemplo etiam cum ceteris gestum est, qui eius (dei) voluntati placuerunt, ut ad paradisum translati serventur ad regnum, eorum vero, qui non ad integrum potuere explere normam iustitiae, sed aliquas in sua carne malitiae reliquias habuerunt (eine zweite Abteilung), corpora quidem resolverentur, animae vero servarentur in bonis laetisque regionibus, ut in resurrectione mortuorum cum sua receperint, ipsa iam resolutione purgati pro his quae bene gesserunt aeterna hereditate potiantur." IX, 3: „verum usque ad nuptiarum tempus (cf. Matth. XXII, 2 sq. XXV, 1 sq.), quod est praesentia saeculi venturi, statuit (deus) virtutem quandam, quae ex his quae in hoc mundo nascuntur, eligat et custodiat meliores ac servet filio suo sequestratos in loco quodam mundi, qui extra peccatum est, in quo iam sunt aliquanti, qui ibi velut sponsa, ut dixi, decora ad sponsi praesentiam praeparantur.

Die Individualisirung der Eschatologie, welche Wellhausen bei Jesu wahrnimmt, erscheint also schwerlich beispiellos, sondern bestätigt einen geschichtlichen Zusammenhang mit jüdischer Apokalyptik und Essäismus.

---

[1]) A. Dillmann, dessen Abhandlung über das Adler-Gesicht 4 Ezr. XI. XII (1888) Montague Rhodes James in seiner Einteilung (p. LXXXIX) zu der nachgelassenen Ausgabe des 4. Ezra-Buches (1895) erwähnt, ohne meine Beleuchtung (in dieser Zeitschrift 1888. III, S. 380 f.) nur zu berücksichtigen, gestand mir brieflich ein, dass ich die schwachen Seiten seiner Ansicht wohl getroffen habe.

XXIV.

R. Seydel's Untersuchungen über das Verhältnis von Buddha-Legende und Leben Jesu.

Von

D. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Seitdem E. von Hartmann in seiner vielgelesenen und vielbefehdeten Schrift „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft" (Berlin 1874) auf den Buddhismus und dessen von ihm behauptete Überlegenheit über das Christentum hingewiesen, ist diese Frage zu einer Losung geworden, die nicht wieder verstummt ist. Eine Flut von Schriften, wissenschaftlichen und gemeinverständlichen, über Buddha, sein Leben und seine Lehre, den Buddhismus und sein Verhältnis zum Christentum ist seitdem erschienen und hat die Gedankenwelt Sakyamuni's, des grossen indischen Religionsstifters, des Weltüberwinders oder Welterleuchters, wie er in den heiligen Schriften der Inder genannt wird, immer mehr in den Gesichtskreis unsrer Zeitgenossen gerückt. Aber mit dem allgemeinen Hinweis auf die innere Verwandtschaft oder überraschende Übereinstimmung beider Religionen, auf diese und jene auffallende äussere Ähnlichkeit ist es jetzt nicht mehr gethan. Wir wollen wissenschaftlich genauer unterrichtet sein. Freilich, — um von den zahlreichen auf diesen Gegenstand bezüglichen Schriften nur eine herauszugreifen — in der Weise des Inders Subhadra Bhikschu, der einen „Buddhistischen Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotamo, nach den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt und mit An-

merkungen versehen", geschrieben hat (3. Aufl. Braunschweig, 1892. VII u. 82 S.), dürfen wir die wichtigste der hier aufstossenden Fragen, die der Abhängigkeit des Christentums vom Buddhismus und die Einführung der durch E. von Hartmann doch mit grossem wissenschaftlichen Ernst nach seinen persönlichen Ansichten umschriebenen Religion der Zukunft nicht für erledigt halten. Nach diesem (a. a. O. S. 24, Anm.) war „Jesus von Nazareth, dessen Lehren mit denen des Buddhismus ja so viel innerliche Übereinstimmung haben, von seinem zwölften bis zu seinem dreissigsten Jahre, während welcher Zeit die Evangelien nichts von ihm zu berichten wissen, ein Schüler der Buddhistenmönche" und kehrte dann in seine Heimat zurück, um seinem Volke die erlösende Lehre zu verkündigen. „Diese Lehre Jesu," behauptet er, „ist später verstümmelt und mit Irrtümern aus dem Gesetzbuche der Juden vermischt worden. Die Grundlehren des Christentums aber, wie das ganze Auftreten des Stifters, sind offenbar buddhistischen Ursprungs, und der liebevolle Nazarener, dem auch jeder Buddhist seine Verehrung zollen wird, war ein Araha, der das Nirwana erreicht hatte. Jetzt aber ist in Europa die Zeit wieder reif geworden, wo die westlichen Abkömmlinge der Arier die reine unverfälschte Lehre des Buddha hören und erkennen können. Diese wird in Europa die Religion der Zukunft sein, denn sie allein ist nicht eine Glaubenssache, wie alle andern „geoffenbarten" Religionen, sondern Erkenntnis- und Überzeugungslehre, die Religion des freien, edlen, sich selbst vertrauenden Menschentums, das keine göttliche Gnade begehrt und keinen göttlichen Zorn fürchtet, und den Richter seiner Thaten allein im eigenen Herzen, in der eigenen besseren Erkenntnis sieht." — Der Inder geht in diesen seinen, aus regem Missionseifer erklärbaren Äusserungen weit über E. von Hartmann hinaus, indem er ohne weiteres den Buddhismus „in Europa die Religion der Zukunft sein" lässt, eine kühne Voraussetzung, bei welcher der Wunsch allein der Vater des Gedankens gewesen ist. Mehr aber noch müssen wir gegen

die Art und Weise Verwahrung einlegen, in der er sich mit der Person Jesu abfindet. Lassen wir die von ihm angenommenen Reisen Jesu und seinen Aufenthalt bei Buddhistenmönchen von seinem zwölften bis dreissigsten Jahre ganz ausser Betracht, da wir in dieser Hinsicht von der Überlieferung vollständig im Stiche gelassen sind. Subhadra Bhikschu aber entkleidet Jesus durchaus seiner Einzigartigkeit, ja überhaupt seiner Selbständigkeit, indem er ihn einfach in die Stellung eines Jüngers Buddha's hinabdrückt und seine, wie er behauptet, ursprünglich rein buddhistische Lehre „später verstümmelt und mit Irrtümern aus dem Gesetzbuche der Juden vermischt" sein lässt. Hier überschreitet er unbedingt die Grenzen seiner Zuständigkeit. Nicht die zunächst aus den geschichtlichen und religiösen Vorbedingungen des jüdischen Volkes zu erklärende und zu begreifende Persönlichkeit Jesu darf hier in ihrer Eigenart in Frage gestellt, vielmehr kann nur die Überlieferung über ihn verantwortlich gemacht werden.

Dass es sich in erster Linie um eine genaue Prüfung der Überlieferung handeln muss, das ist eine Erkenntnis, die erst in allerjüngster Zeit mehr und mehr zur Anerkennung gelangt ist. Vorher haftete man an Einzelheiten, die gelegentlich bekannt wurden, und zog aus ihnen voreilig die bedenklichsten Schlüsse zu Ungunsten des Christentums. Vor 50 Jahren (1847) tauchte zuerst in einer beiläufigen Bemerkung des „Ausland" die Kunde auf, das Gleichnis vom verlorenen Sohn sei in einem buddhistischen Evangelium, dem „Lotus des guten Gesetzes" enthalten. Während Wuttke[1]) den christlichen Ursprung des Gleichnisses behauptete und der Franzose Foucaux infolge des Aufsehens, das die Sache machte, sich veranlasst sah, den betreffenden Abschnitt jener indischen Schrift besonders herauszugeben, zu übersetzen und zu erläutern, erklärte sich der bekannte materialistische Philosoph Büchner[2]) für den buddhistischen

[1]) Wuttke, Geschichte des Heidentums. 1853. S. 522.

[2]) Büchner, Über Darwin's Theorie. 1868. S. 282.

Ursprung des neutestamentlichen Gleichnisses. Dies Urteil Büchner's war ein sehr übereiltes. Denn wie eine genauere Untersuchung des Gleichnisses im „Lotus" ergab, hat dieses mit Lucas 15 nichts weiter gemein, als dass ein ausgewanderter Sohn bettelarm zum Wohnsitz seines Vaters zurückkehrt, während ein genauer Vergleich ergiebt, dass Sinn und Absicht beider Gleichnisse durchaus verschieden sind. Den Beweis hierfür zu erbringen kann ich mir ersparen, er findet sich in der Schrift desjenigen Mannes, dem wir die für unsere Frage grundlegenden Untersuchungen der buddhistischen Überlieferung und des Verhältnisses der neutestamentlichen zu ihr verdanken. Ich meine Rudolf Seydel und seine Schrift „Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise" (Leipzig 1882). Hier hat derselbe auf Grund der besten und zuverlässigsten Quellenuntersuchungen von Seiten der berufensten indologischen Fachleute zum ersten Male eine Übersicht über die Evangelien des Buddhismus und anderer Religionen (S. 47—104) und vor allem eine buddhistisch-christliche Evangelienharmonie (S. 105 bis 293) gegeben, in der keine nur irgendwie in Betracht kommende Stelle der evangelischen Geschichte unbeachtet geblieben ist. Wer etwa beim Lesen der mühevollen, peinlich sorgfältigen Ausführung, Besprechung und Vergleichung der hunderterlei Einzelheiten die Übersicht über das Ganze, sowie Zweck und Ziel der Untersuchung aus den Augen verlieren sollte, dem werden die von Seydel planvoll und klar am Schluss seines Werkes zusammengestellten Ergebnisse (S. 294—397) die beruhigende Überzeugung erwecken, dass wir hier auf sicherem, wissenschaftlich durchaus haltbarem Boden stehen, dass uns Seydel einen aussichtsvollen, in jeder Hinsicht gangbaren Weg für die religionsgeschichtliche Forschung und eine neue, in vielfacher Beziehung andersartige, aber befriedigendere Lösung der Evangelienfrage eröffnet hat.

Was wollte denn Seydel mit seinem Buche? Ich möchte zur Beantwortung dieser Frage nicht bloss auf jene Ergebnisse verweisen, sondern vor allem auf die Gutachten derjenigen Beurteiler des Werkes Seydel's, welche, mit umfassender Sachkenntnis ausgerüstet, s. Z. in dasselbe eindrangen. Es ist eine der sorgfältigsten Beachtung würdige Thatsache, dass Kern, Pfleiderer, Happel[1]) die Möglichkeit des von Seydel angenommenen Einflusses der Buddhalegende auf unsere christlichen Evangelien nicht bestritten, ja dass Kuenen[2]) die Möglichkeit des buddhistischen Einflusses durch Seydel für bewiesen erachtete, aber keinen genügenden Grund zu sehen erklärte, die Wirklichkeit anzunehmen. Einen weiteren, erheblichen Schritt in dieser Richtung nach vorwärts lässt uns ein anderes Werk desselben Verfassers thun, welches, von sämtlichen dort behandelten, aus den Evangelien beigebrachten Beweisstellen abgesehen, die Grundgedanken des Hauptwerkes noch einmal in gedrängter Fassung darlegt und in einigen wichtigen Stücken auf Grund neu erschlossener und neu geschaffener Hülfsmittel weiterführt. Es ist das die zweite, nach des Vaters Tode von seinem Sohne Martin unter Schmiedel's Beirat und Hülfe besorgte und mit ergänzenden Anmerkungen versehene Ausgabe der Schrift: „Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Erneute Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses“ (Weimar 1897). Es wird sich empfehlen, im Folgenden in erster Linie dieser Schrift (abgek. BL.) zu folgen und nur, wo es besonders erforderlich scheint, die erstere (abgek. EJ.) hinzuzuziehen.

---

[1]) Kern, Besprechung von Seydel's Werk „Das Evangelium von Jesu“ in der Deutschen Littztg. 1882, Sp. 1274—1276; Pfleiderer, Zur vergleichenden Religionswissenschaft, i. d. Prot. Kchztg. 1882, Sp. 1069—1075; Happel, Die Verwandtschaft das Buddhismus und Christentums, i. d. Jahrb. f. prot. Theol. 1883, S. 353—421.

[2]) Kuenen, Volksreligion und Weltreligion. Deutsche Ausgabe. Berlin 1883, S. 335.

Es zeugt für die Besonnenheit der Untersuchung Seydel's, dass er (in BL.) zunächst die so oft von Übereifrigen in den Vordergrund gedrängte Fragestellung nach Möglichkeit oder Wirklichkeit der Entlehnung als unstatthaft zurückgewiesen und nur die Steigerung der Wahrscheinlichkeit als das alleinige Ziel bezeichnet. Die von Strauss beliebte Annahme einer Entstehung christlicher Mythen aus alttestamentlichen Ansätzen und Vorbildern erachtet er unter Anführung von Beispielen für undurchführbar, und die Erklärung der parallelen Erzählungen aus gleicher Sachlage und gleichen seelischen Vorgängen für bedenklich, da so oft die Ausgangspunkte nicht fest liegen. Insbesondere zeigt er, dass eine Reihe eigenartiger Einzelheiten der evangelischen Berichterstattung, wie die Jungfraugeburt, die Darstellung im Tempel, das Verlorengehen des Zwölfjährigen, das Fasten, die Versuchung, auf jene Weise sich durchaus nicht erklären lassen, und dass auch bei der Annahme dichterischer Erfindung der Einzelheiten Indien mit grösserem inneren Recht sich als der mutmassliche Ursprungsort erweist (S. 3—18). Bei der diesen Nachweisungen folgenden Näherbegründung der Wahrscheinlichkeit der christlichen Entlehnung unterscheidet Seydel, um einen Massstab für derartige Fragen zu gewinnen, drei Gruppen von Vergleichsstücken: Geforderte und freischwebende Besonderheiten, solche, die als zufällig erscheinen und solche, die unverständlich bleiben. An zahlreichen Beispielen weist er diese Einteilung als begründet nach. Die wichtigste Frage aber, wie die Entlehnung auf christlicher Seite zu denken, wird durch die von ihm aufgestellte und nach allen Seiten gestützte und begründete Annahme einer buddhisirenden christlichen Evangeliendichtung beantwortet, die, wie er auch hier noch einmal in gedrängter Kürze zeigt, der Buddha-Legende Zug um Zug folgte, ohne dass damit alle grossen trotzdem noch vorhandenen Verschiedenheiten erklärt würden (S. 20—36).

Unbefangene Leser der zahlreichen Versuche, die man in den letzten Jahrzehnten gemacht hat, innerhalb unserer

Evangelien die Schichten der Überlieferung und diese und jene gesonderten Quellen zu ermitteln, werden das Geständnis nicht scheuen, dass dieselben meist wenig Befriedigung gewähren und zur Erklärung der Überlieferung herzlich wenig beitragen. Man wird die Empfindung nicht los, dass alle jene Annahmen mehr oder weniger willkürlich sind, dass sie in ihren Besonderheiten niemals der Wirklichkeit entsprochen haben. Weist doch die Überlieferung nirgendswo nennenswerte Spuren oder Bruchstücke von solchen gesonderten Quellenschriften auf, die jenen Annahmen zur Stütze dienen könnten. Und schliesslich handelt es sich doch immer nur um Anordnung und Abhängigkeit von Worten und Begebenheiten innerhalb unserer griechischen Evangelien und um eine Frage, bei der die Möglichkeit einer sachlichen und formellen Abhängigkeit von fremden, ganz anders gearteten Religionsquellen noch gar nicht ernstlich in Betracht gezogen worden ist. Gerade jenen Quellenscheidungsversuchen gegenüber beansprucht Seydel's Lösungsversuch um seines auf überzeugende, handgreifliche Forschungsergebnisse gegründeten Gewichts willen thatsächlich zur Zeit wohl eine grössere Beachtung als jene.

„Unsere Evangelisten kannten und benutzten," sagt er BL. S. 36, seine in EJ. S. 304 ff. zuerst vorgetragene, durch ihre Einfachheit sich empfehlende Annahme weiter ausführend, „nach meiner Ansicht nicht die Buddhalegende, sondern ein christliches poetisches Evangelium, welches sich des buddhistischen Rahmens und vieler buddhistischer Themata — Thema im Sinne der Musik genommen — bediente, um ein ähnliches christliches Kunstwerk zu sein, wie dasjenige ein buddhistisches war, das den Dichter zur Nachahmung gereizt hatte. Unsere Evangelisten fanden diese poetische Vorarbeit unter den „vielen" vor, von welchen Lukas 1, 1 spricht. Sie konnten und mochten wenig [Handschr.: ?] davon brauchen, und manche Spuren dieser Quelle blieben in unseren Evangelien mehr aus Unbedacht hängen . . . Jener Dichter aber war nicht minder Christ. Er besass deshalb ganz andere

Mittel, die Buddhapoesie zu überbieten, als eine Steigerung indischen Schwulstes; der hebräische und christliche Ernst und Realismus zugleich duldete gerade nur diese Benutzung des Indischen, wie sie sich uns zeigt, und das war ein hoher Triumph des hebräischen und christlichen Geistes."

Happel, der „die Verwandtschaft des Buddhismus und des Christentums" (Jahrb. f. prot. Theol. IX, 1883, S. 353 bis 421) sehr gründlich erörtert hat — seine Abhandlung war schon 1879 vollendet —, lässt a. a. O. S. 409 „Christentum wie Buddhismus wohl ohne Zweifel aus einem vielfach gemeinsamen traditionellen Schatze von Mythen, Sagen, Geschichten und Ideen geschöpft haben". Hieraus glaubte er „die oft auffallende Übereinstimmung beider rücksichtlich des Sagenkranzes, von welchem das Bild ihrer Stifter umgeben ist, erklären" zu können und hierauf die Tragweite von Seydel's Nachweis beschränken zu dürfen, ohne dass man an „eine eigentliche gegenseitige Entlehnung" zu denken brauche. Aber diese Auskunft ist ebenso ungenügend, wie die, mit der man sich früher behalf. Die Zeit ist vorüber, wo man die Möglichkeit einer solchen Lösung der Evangelienfrage durch die Behauptung glaubte zurückweisen zu können, dass die hier in Betracht kommenden buddhistischen Religionsurkunden erst aus christlicher Zeit stammten. Durch unwiderlegliche Zeugnisse hat Seydel die Wahrscheinlichkeit des Altersvorzugs der buddhistischen Überlieferung zeitlich gestützt und durch den Versuch des Nachweises verstärkt, dass eine abgerundete dichterische Form der Buddhalegende dem christlichen Dichter vor Augen kommen konnte (BL. S. 46—93). Auf der Linie dieses Nachweises liegt zunächst die lichtvolle, hauptsächlich auf Lassen's „Indische Altertumskunde" (Bd. II, 2. Aufl., Leipzig 1874, S. 741, Bd. III, Leipzig 1858, S. 1—6. 9 ff. 57. 60—69. 72. 82 f. 88. 98 f. 213) gegründete Darstellung Seydel's von dem Verkehr zwischen Indien und den Küstenländern des Mittelmeeres, der Verbreitung des durch rastlose Missionare nach dem Westen getragenen Buddhismus und der dort heimischen

Kenntnis Indiens, wie sie sich in seinem Hauptwerke S. 305 bis 314 findet. Er hat in dem kleineren (S. 47) unter Verweisung auf diese Ausführungen sich mit einigen dagegen erhobenen Einwendungen seiner Beurteiler (Holtzmann und Oldenberg) auseinandergesetzt und seine Auffassung der Verhältnisse durch wertvolle Äusserungen des in diesen Fragen zuständigsten Forschers, Max Müller's, gestützt und gefestigt. Die kurz zusammengedrängte Fassung jener indisch-griechischen Beziehungen, wie sie M. Seidel a. a. O. S. 47, Anm. 57 nach seines Vaters Hauptwerk giebt, möge um der allgemeinen geschichtlichen Bedeutung willen, welche sie für die Erkenntnis der Ursprungsverhältnisse und Verbreitung der religiösen Gedanken des Ostens beanspruchen (vgl. auch Happel, a. a. O. S. 398 u. 399), hier nicht übergangen werden.

„Auszugehen ist von der Weltmission, die vom buddhistischen Glauben unzertrennlich ist. Die nordische Überlieferung lässt die Mission nach Kaschmir, Kabul und Kandahar und bald nach Baktrien vorschreiten, wo etwa zwischen 420—400 v. Chr. die Buddhisirung beginnt. Auch die massvollere südliche Überlieferung, nach der die Weltmission eigentlich erst durch das Concil des Asoka (3. Jahrh. v. Chr.) ihren Anfang nimmt, kennt schon im 2. Jahrhundert v. Chr. persische Centralpunkte des Buddhatums. Die Heeresstrassen des Xerxes und Alexander stehen, wie anderen Geistesprodukten des Ostens, auch der Mission offen. Im 3. Jahrhundert v. Chr. herrschen die engsten Beziehungen zwischen den indischen Fürsten und den Diadochen Alexanders. Nach den pontischen und parthischen Kriegen gewöhnte man sich vom oberen Oxuslaufe her das kaspische Meer, von da den Kaukasus zu erreichen, oder auch über Ekbatana und Armenien die Küsten des schwarzen Meeres zu gewinnen. Auf diesen Wegen hat lebhafter Handelsaustausch zwischen Indien und Kleinasien stattgefunden, von etwa 60 v. Chr. bis zu den Zeiten des Tiberius und darüber hinaus. Auch die Seeverbindung des Abendlandes mit Indien und Ceylon, wo

sich im 1. Jahrhundert v. Chr. ein hochentwickeltes buddhistisches Kirchentum vorfand, nimmt gerade in der wichtigsten Zeit unerhörte Dimensionen an. Bei Gelegenheit indischer Gesandtschaften werden in den entscheidenden Jahrzehnten von Augustus bis auf Claudius von intelligenten Bekennern Buddha's die Städte Antiochia, Athen, Rom betreten, die wichtigsten Pflanzstätten und Missionsherde des Christentums in der Zeit der ersten Evangelienbildung."

Es ist höchst bedauerlich, dass wir gerade für diese Zeit den Verlust wichtiger Schriften über Indien zu beklagen haben. Verloren ist die nur aus Bruchstücken bei Strabo, Arrian, Josephus uns bekannte Schrift des Megasthenes (Ἰνδικά), worin dieser, um das Jahr 300 von Seleukus Nikator mehrmals als Gesandter an König Sandrokottos (ind. Chandraguptas, reg. 313—288) nach Palimbothra geschickt, die wichtigsten Nachrichten über Land und Leute, auch die Brahmanen und ihre Lehre (Müller, Fragm. Hist. Graec. II, 435. 439) niedergelegt hatte (von Seydel nicht erwähnt); verloren aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. die Indische Geschichte (Ἰνδικά) des Alexander Polyhistor; verloren aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. ein Werk Seneca's über Indien. Seydel selbst genügte nach seiner Erklärung (BL. S. 51) die Annahme eines stillen Verkehrs jenes christlichen Dichters in Alexandria, Ephesus oder Antiochia „mit einem buddhistischen Sendboten oder sonstigen Kenner der Legende und mit dessen heiligen Büchern". Handschriftlicher Bemerkung zufolge wollte er (S. 51, Anm. 61) auf die Möglichkeit des Eindringens persischen Buddhismus in Palästina hingewiesen sehen, und zwar auf dem Wege über Kleinasien, vielleicht durch Tarsus. Und in diesem Zusammenhange wird man auch vielleicht einmal den Essenern als Vermittlern buddhistischer Lehren zu ihrem Rechte verhelfen dürfen. Erklärte doch schon vor dreissig Jahren Hilgenfeld[1]) den Essäismus, „in welchem die jüdische Religionslehre

---

[1]) Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. X (Halle 1867), S. 110.

von dem ernsten Streben des Parsismus und von dem universalistischen Zuge des Buddhismus befruchtet ward", für den „Boden, aus welchem das Senfkorn der christlichen Weltreligion hervorwachsen sollte".

Was nun den Nachweis des Alters der buddhistischen, hier in Betracht kommenden religiösen Schriften betrifft, insbesondere den auf die ältesten Belege eines buddhistischen Kanons bezüglichen, so kann in dieser Beziehung von einer offenen Frage, wie noch 1882 und 1883 von einigen der Beurteiler Seydel's behauptet wurde, jetzt durchaus nicht mehr geredet werden. Auf keinen geringeren Gewährsmann als den Nestor der Indologen, Albrecht Weber, und zwar dessen neueste, z. T. brieflich dem Verfasser auf bestimmte Fragen zugegangene Äusserungen gestützt, hat Seydel nachgewiesen, dass die von ihm verwendeten Züge der Buddhalegende thatsächlich alt genug sind, um für die christliche Evangelienfrage in dem von ihm gemeinten Sinne in Betracht zu kommen, ja, dass insbesondere die Gleichnisse in dem zuvor schon erwähnten „Lotus", wie Weber ausdrücklich erklärt, höchst wahrscheinlich unmittelbar von Buddha selbst herrühren (BL. S. 53).

Dazu kommen die wichtigen Felsen- und Säuleninschriften des dem 3. vorchristlichen Jahrhundert angehörigen Königs Asoka, der sich selbst in ihnen als einen Zeitgenossen des Antiochus II. von Syrien, des Ptolemäus Philadelphus von Ägypten, des Antigonus Gonnatas von Macedonien, des Magas von Kyrene und des Alexander von Epirus bezeichnet. Aus diesen Inschriften, deren bedeutendste Seydel (BL. S. 57 f.) nach Kern's Übersetzung mitteilt und erläutert, erhellt mit vollkommener Deutlichkeit und Sicherheit, „dass Buddha im 3. Jahrhundert v. Chr. als historischer Stifter der Religion galt, deren weiteste Verbreitung jener Fürst sich angelegen sein liess, und dass es zu derselben Zeit bereits eine buddhistische Litteratur gab, aus welcher die Inschriften sogar Büchertitel anführen". Für Asoka's Bekehrung steht das Jahr 255 v. Chr., für

Buddha's Tod das Jahr 477 v. Chr. aus inschriftlichen wie sonstigen schriftlichen Nachrichten ziemlich sicher fest. Da durch König Asoka's Inschriften der Kanon buddhistischer Schriften nicht erst begonnen, sondern festgesetzt wird und, wie Seydel mit umfassender Berücksichtigung aller in Betracht kommenden Beweismittel nachweist, die Bildung jenes Kanons schon 500 Jahre vor den christlichen Evangelien begann, so ist klar, dass von einem christlichen Einfluss nicht geredet werden kann.

Nachdem wir diese Erkenntnis gewonnen, liegt von theologischer Seite zunächst keine weitere Veranlassung vor, auf Seydel's höchst lehrreiche neue Verwertung der durch die zuverlässigsten Angaben zeitlich ganz sicher festgelegten chinesischen Bearbeitung des buddhistischen Kanons (BL. S. 63—93) näher einzugehen. Auch würde es zu weit führen, in die Prüfung und Würdigung des von Seydel mit der grössten Sorgfalt entworfenen Gesamtbildes der buddhistischen Legende und ihrer Entwickelung bis zum 1. Jahrhundert v. Chr. (BL. S. 93—125), bei dessen Ausführung fast sämtliche in der Hauptschrift schon eingehender behandelte, in der kürzeren Fassung in gedrängtem Abriss (S. 75—80) zusammengefasste Parallelen aus den Evangelien noch einmal zur Sprache kommen, an dieser Stelle einzutreten. Von protestantischem Standpunkte aus können wir uns nur freuen, wenn der ernste, um die Ermittelung der Wahrheit so rastlos bemühte Verfasser seine erneute Prüfung der schwierigen und bisher so dunkelen Abhängigkeitsfrage der Evangelien mit den von wohlthuender Wärme der Überzeugung durchklungenen Worten schliesst (S. 125): „Unser Christus ist der gottdurchdrungene Held, der uns im Geist und in der Wahrheit Gott anbeten hiess, der durch Heiligung unseres innersten Lebens uns zu Gottes Kindern umschaffen und durch solches Wunder allein das Reich Gottes auf Erden gründen wollte, und der hierfür in den Tod gegangen ist. Heidnischer Schmuck trübt seinen Glanz und seine Wirkung an unseren Seelen. Möchte er doch bald für alle Welt neu,

kraftvoll, die Nebel zerstreuend, aus diesen Umhüllungen hervortreten! Damit wir nicht mehr klagen müssen: ‘Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf!’ Das wahre Bild des Meisters werden wir leichter wiedergewinnen, wenn uns der fremde Ursprung seiner Entstellungen deutlich wurde.“ — Damit sind der neutestamentlichen Wissenschaft neue Aufgaben gestellt.

XXV.

Erwiderung gegen Herrn D. G. Runze.

Von

Prof. D. **Paul Schmiedel**
in Zürich.

Am Schluss des Aufsatzes über „das Zeichen des Menschensohnes und den Doppelsinn des Jonâzeichens“ im vorletzten Hefte dieser Zeitschrift (S. 171—185) polemisirt Herr Professor D. Dr. Runze in Berlin, nachdem er S. 171—180 eine Reproduction des Inhalts seines ebenso betitelten Buches gegeben, gegen meine Recension desselben im Literarischen Centralblatt 1897, Nr. 16, Sp. 513 in einer Weise, die meine wissenschaftliche Ehrlichkeit in Frage stellt.

Zunächst bemerkt er, dass ich mich dort „mit den nicht seltenen Initialen Schm. unterzeichnet“ habe, und fügt hinzu: „Gerade daraus, dass es bekannte Exegeten und religionswissenschaftliche Forscher giebt, deren ebenso anlautende Namen den besten Klang haben, erhellt das Bedenkliche einer halben Anonymität, welche geeignet ist, manchen Unschuldigen auch in den Augen kundiger Leser mit dem Verdacht der Autorschaft zu belasten.“ Dazu kommt auf S. 183: „Indessen — den Referenten deckt der Schleier der Anonymität.“

Unter Hinweis auf die Antwort, die infolge einer Anregung von mir die Redaction des Literar. Centralblatts in Nr. 24 d. J. hierauf gegeben, hebe ich nur Folgendes hervor.

Für die Einrichtung, dass man in diesem Blatte nur mit einer Chiffre unterzeichnet, ist selbstverständlich nicht der einzelne Referent, sondern die Redaction verantwortlich zu machen. Um Herrn D. Runze's Anforderungen zu genügen, müsste man also die Mitarbeit an dem Blatte ablehnen. Indessen mehrere Hunderte von Gelehrten, darunter der Herr Herausgeber der vorliegenden Zeitschrift, haben dies nicht nötig gefunden. Zudem brauchte Herr D. Runze nur eine stichhaltige Entgegnung einzusenden: dann hatte ich vor demselben Leserkreise, den ich durch meine Chiffre dem Irrtum ausgesetzt haben soll, vermöge einer allbekannten Einrichtung des Blattes meinen vollen Namen zu nennen. Ich stelle fest, dass Herr D. Runze dies nicht gethan, sondern seine Beschwerde an einem andern Orte vorgebracht hat. Abgesehen davon, dass er mich dadurch der Möglichkeit beraubt hat, sie sofort zu beantworten, ist er auch nur auf diese Weise in die Lage gekommen, sie zugleich auf meine Anonymität zu erstrecken.

Ausserdem aber ist bei Anführung meiner Recensionen aus dem Literar. Centralblatt in der Theol. Literaturzeitung bereits 1884, z. B. Sp. 566 und 592, mein voller Name genannt, ferner z. B. in Spitta's Buch „Christi Predigt an die Geister“ (1890) S. 59, in der Theologisch Tijdschrift 1894, S. 509, in der Revue de l'histoire des religions XXXI (1895), S. 112, in (Meyer-)Bousset's Commentar zur Apokalypse (1896) S. 432. Und nachdem unter der Chiffre Schm. nahezu 150 Referate erschienen sind, müsste ich, um mich mit dem „Schleier der Anonymität“ zu decken, meine Recensionen doch wohl ohne Unterschrift veröffentlichen, was ich indessen noch nie gethan habe. Statt dessen habe ich mich als Verfasser einer mit Schm. unterzeichneten Recension selbst citirt in der Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1898, S. 38, und habe es schon 1894 auf Befragen gutgeheissen,

dass mein voller Name in ein Verzeichnis der Mitarbeiter des Literar. Centralblatts von 1893/94 aufgenommen würde, das als Beilage eines Prospectes über dieses Blatt zur weitesten Verbreitung bestimmt war und gelangt ist. Ich stelle noch fest, dass kein Name darin mit denselben Buchstaben beginnt wie der meinige.

Was nun die Sache betrifft, so lasse ich die von Herrn D. Runze schon S. 177 an die Beschreibung seiner Methode geknüpften Worte: „Bis zu welchem Grade von Unverstand, Entstellung, Ungerechtigkeit der entgegengesetzte banausische Wissenschaftsbetrieb führen kann, wird ein weiterhin zu erwähnendes Beispiel lehren," sowie ähnliche, nur minder starke auf S. 179 und 180 f. unbesprochen. Auch auf sein Urteil über meine eigene Stellung zu dem Hauptgegenstand seines Buches gehe ich nur insoweit ein, als er einen Begründungsversuch hinzugefügt hat. Er sagt von mir S. 181: „Für sein Kennerauge ist das Oxymoron vom Jonaszeichen „„völlig durchsichtig und dabei unbedingt glaubhaft"". „„Die erhobenen Einwände erledigen sich höchst einfach"" — nämlich durch einige Machtsprüche, die sich in das Gewand exegetischen Verständnisses hüllen (z. B.: „„Ein Zeichen macht doch nur dann Eindruck, wenn man es mit Augen sieht"", — als ob es keine akustischen Zeichen gäbe), ohne auf die triftigen Gegengründe des Verfassers Rücksicht zu nehmen." Dass es akustische Zeichen giebt, ist sehr richtig, ändert aber gar nichts an der Beweiskraft meines Satzes: „Eine völlige Missdeutung des „„Zeichens"" ist Matth. 12, 40: der Menschensohn werde 3 Tage und Nächte im Innern der Erde sein wie Jonas im Bauch des Seetiers. Ein Zeichen macht doch nur dann Eindruck, wenn man es mit Augen sieht, was in Nineve ausgeschlossen war." Ein Zeichen an oder über Jonas mit eigenen Ohren zu hören, war für die Niniviten ebenfalls ausgeschlossen; dies ist aber so selbstverständlich, dass ich gar keine Veranlassung hatte, es zu erwähnen (als selbstverständlich setze ich voraus, dass der Bericht über das wunderbare Erlebnis des Jonas, den ihnen

Jonas übrigens nach 12, 41 gar nicht gab, nicht als akustisches Zeichen gelten darf). Wenn meine „Machtsprüche“ nicht von schlimmerer Art sind, kann ich ihrem Nachweise ruhig entgegensehen. Herrn D. Runze's Gegengründe habe ich mit aller in einer Recension zulässigen Ausführlichkeit angegeben. Wenn er freilich voraussetzt, sie seien „triftig“, so muss ich erklären, dass ich diese Voraussetzung nicht teile.

Im Weiteren bespreche ich einzig, aber erschöpfend seine Angaben über Thatsächliches in meiner Recension. Sperrdruck in seinen Worten rührt dabei stets von ihm selbst her.

Sein allgemeiner Vorwurf, ich hätte „ein durch und durch falsches Bild von dem Buche gegeben“, wird genauer wohl am deutlichsten durch folgende Worte auf S. 181 erläutert: „er stellt eine Reihe von einzelnen herausgerissenen Sätzen nebeneinander, um dann Widersprüche zwischen denselben zu markiren: er sagt aber seinem Publicum nicht, dass der Verfasser — abgesehen vielleicht von einer gewissen Incongruenz zwischen S. 16 und S. 137, wozu indessen schon S. 97 zu vergleichen ist — selbst immerfort auf solche scheinbaren „„Widersprüche““ aufmerksam macht, dass er jedesmal mindestens an einer Stelle, oft an beiden, bezw. allen, nur *γυμναστικῶς* redet, während Herrn Schm.'s Gepflogenheit über das *δογματικῶς λαλεῖν* offenbar nicht hinausführt.“

Nun habe ich aber beim Abschluss zusammenfassend gesagt: „Als ernstliche Meinung des Verfassers bleibt also nur dies stehen, dass Jesus wiederholt, aber in mehrdeutiger Weise von einem „„Jona““-Zeichen gesprochen (S. 59, 96, 117, 119, 121). Ein etwas mageres Resultat von 153 Seiten. Und Referent kann durchaus nicht finden, dass durch das fortwährende Auftauchen und Wiederverschwinden solcher Möglichkeiten auch nur „„ein Weg entworfen““ sei, auf dem das Problem „„der Lösung näher gebracht werden könne““ (S. 138).“ Ich habe also den von Herrn D. Runze betonten Charakter des Buches zwar unter Missbilligung, aber ganz getreu angegeben. Ebenso an sechs Einzelpunkten (Sp. 514, Z. 7, 18, 20 v. o., Z. 5 v. u.; Sp. 515, Z. 4 v. o.,

Z. 17 v. u.), darunter zweimal mit des Verfassers eigenen Worten. Abgesehen von den unten folgenden Punkten habe ich ihm einen Widerspruch zwischen zwei einschränkungslos aufgestellten Sätzen an zwei Stellen vorgeworfen (Sp. 153, Z. 3 v. u.; Sp. 155, Z. 22 v. u.). Könnte er hier eine Einschränkung seiner Sätze aufzeigen, so hätte er es doch wohl ebenso gewiss gethan, wie er es in den nun zu besprechenden Fällen 1 und 4 versucht hat.

Als erste einzelne „Probe von der Zuverlässigkeit dieses Recensionsverfahrens“ führt er nämlich an: „Herr Schm. sagt, anfangs lasse Verfasser das Zeichen Mt. 12, 40 im „„zeitweiligen Unterliegen““, hernach S. 140 auch im „„Auferstehen““ bestehen, „„obgleich S. 55 f. (und 131) richtig betont ist, dass die Stelle davon gerade nicht spricht““. — Aber weder ist S. 140 (wo überdies in hypothetisch formulirter rhetorischer Frage argumentirt wird) eine bestimmte Behauptung ausgesprochen, noch war S. 55 ff. unterlassen worden, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass „„secundär auch die *ἀνάστασις* zu ihrem Rechte kommen würde; Tod und Auferstehung sind Correlatbegriffe, wie Hos. 6, 2; Luc. 2, 34; Joh. 2, 19, so in manchen synoptischen Herrensprüchen. Christus also, der sterbende und wiedererstehende — aber vor allem der sterbende, ist selber das Zeichen““ (S. 58).“

Die hypothetisch formulirte Frage auf S. 140, die fast eine Seite füllt, hat folgende Structur: „Wenn . . . wenn . . . wenn . . .: sollte man da nicht genügend veranlasst sein anzunehmen, dass der fragliche Zusatz in Mt. 24, 30ª durch eine Überlieferung aus Jesu Munde veranlasst worden ist, in welcher was andere als *σημεῖον τοῦ λόγου* im Sinne der Jonaspredigt verstanden, ursprünglich als Zeichen vom „„Fall und Auferstehen““ im Sinne von 12, 40; Luc. 2, 34; Joh. 2, 19, sodann vielleicht noch allgemeiner als Menschensohnzeichen schlechthin, als Wahrzeichen echten Menschentums, gemeint gewesen sein mag . . dann aber allmälig zugleich als begleitendes Heroldszeichen . . aufgefasst wurde?“

Soweit diesem Ausspruch Unbestimmtheit anhaftet, bezieht sie sich auf die Combination und Reihenfolge der verschiedenen Deutungen des Zeichens. Jede einzelne Deutung aber wird hier (in der „Schlussbetrachtung") nur recapitulirend aufgeführt; und dabei wird eben, wie ich gesagt, gegen S. 55 f. (und 131) zum Unterliegen das Auferstehen hinzugenommen ohne jede Andeutung davon, dass seine Hinzunahme fraglich sei, wenn einmal im Unterliegen das Zeichen erblickt werden dürfe. Durch die Notiz aus S. 55 ff., d. h. aus S. 58, wird nichts geändert an meiner Angabe, dass S. 55 f., d. h. S. 55 und 56 richtig betont ist, die Stelle spreche vom Auferstehen gerade nicht. Selbstverständlich finde ich schon S. 58 im Widerspruch mit S. 55 f., und den dort gegebenen Rechtfertigungsversuch („Tod und Auferstehung sind Correlatbegriffe") völlig nichtig; denn wenn das Zeichen im Tod des Messias besteht, so wird es durch Hinzunahme seiner Auferstehung geradezu in sein Gegenteil verkehrt.

Nr. 2 lautet: „Auf S. 92 sagt Verfasser ganz beiläufig: „„und er (Jesus) hielt auf Erfüllung der γραφαὶ in allen ihren Teilen, wenn auch oft in freier, ungewohnter Deutung, wie z. B. seine Combination der Davidssohnschaft mit ψ. 110 zeigt"". Der Referent aber dreht die Sache so um, als ob die Marcusstelle (12, 35—37) vom Verfasser als eclatanter „„Beweis"" für Jesu conservative Haltung zum A. T. schlechtweg hingestellt werde, während sie doch als Beleg gelegentlicher Einschränkung derselben erwähnt wird. Muss man darin nicht eine directe Verdrehung sehen . .?" Ich hatte zu den referirenden Worten, dass Jesus nach Herrn D. Runze „auf Erfüllung des Alten Testaments in allen seinen Teilen gehalten habe", die Parenthese gefügt: „(Beweis: Mc. 12, 35—37!)."

Eingeschränkt wird nach obiger Erklärung nur die Anzahl der Fälle, in denen sich Jesus der gewöhnlichen Deutung anschloss; dass er aber in allen Fällen auf Erfüllung des A. T.'s hielt, bleibt bestehen. Der Beweis für diese Art

Einschränkung ist also doch zugleich ein Beweis dafür, dass Jesus trotz derselben unbedingt auf Erfüllung des A. T.'s gehalten. Mein Ausrufezeichen gilt nun dem Umstande, dass Herr D. Runze eine Stelle citirt, die factisch die Aufhebung dieses Satzes besagt. Denn Jesus konnte den Psalm gar nicht citiren, wenn er nicht für unvereinbar mit ihm erklären wollte, was das A. T. so oft sagt: dass der Messias David's Sohn sei. Hätte ich mehr Raum gehabt, so würde ich dies gern umständlicher auseinandergesetzt haben; allein ich musste auf äusserste Knappheit bedacht sein, da ein Referat im Liter. Centralblatt nur $^1/_2$—$^3/_4$ Spalte einnehmen soll und das meinige beinahe 2 Spalten füllt. Wenn Herr D. Runze geglaubt hat, Jesus finde die Davidssohnschaft des Messias mit Psalm 110 vereinbar (vgl. seinen Ausdruck „Combination"), so konnte er allerdings die Absicht meiner Parenthese verkennen; von meinen übrigen Lesern aber hoffte ich, sie würden die mir selbstverständlich scheinende Auffassung der Stelle teilen und dann auch meine Parenthese richtig deuten. Ebenso hoffte ich, sie würden sich sagen, dass bei Jesus von einem Halten auf Erfüllung der „Schriftoffenbarung", bei dem er z. B. seine Taufe als Gegenbild der Sintflut und die damals herabkommende Taube als das der Friedenstaube Noah's gefasst hätte, unter Voraussetzung der zeitgenössischen rabbinischen Deutungsweise trotz Herrn D. Runze gar nicht die Rede sein kann, und dass „freie, ungewohnte Deutung" selbstverständlich vorausgesetzt werden muss, wenn man jenes Halten auf Erfüllung bei ihm überhaupt als möglich setzen will.

An 3. Stelle sagt Herr D. Runze: „Von den oben erwähnten 4—5 Parallelen zwischen Jonas und dem Barjona nennt Schm. nur die eine, welche in attributiver Construction angefügt und damit als blos beiläufige Nebenbemerkung vom Verfasser deutlich genug charakterisirt war; Schm. musste wissen, dass er mit dieser Art der Exemplificirung fast unfehlbar den Eindruck des Komischen hervorrufen würde, indem er die wirklich auffallenden und ernst-

licher Erwägung werten Parallelen, die übrigens auch mit aller Reserve gegeben werden, verschweigt. Hier scheint jede Entschuldigung mit ungenauem Lesen ausgeschlossen, eine absichtliche Entstellung nahezu evident."

Die Entschuldigung mit ungenauem Lesen nehme ich gar nicht in Anspruch. Der Passus (auf S. 85) lautet: „War es nicht der Jonassohn, welcher dem Meister von dem Leidenswege abriet? Den die Legende noch fliehen lässt auf dem eigenen Leidenswege? Der (nach dem Petrusevangelium) nach dem unerwarteten Ende seines Meisters geflohen ist, weil auf ihm der Verdacht lastete, er wolle den Untergang der grossen Stadt herbeiführen (Jerusalem in Brand setzen)? Dem durch eine ähnlich schnell wie jenes Leben des Kikajon verlaufende Wundervision klar gemacht werden musste, dass auch die Heiden zur Gottesgemeinschaft berufen sind? Und der sich wie der echte Jona von vornherein wehrte wider diese Zumutung („„O nein, Herr, ich habe noch nie etwas Unreines oder Gemeines gegessen"") — und das an derselben Küste des Mittelmeeres, ja in derselben Stadt Joppe?" Die Recension: „Er entdeckt neben vielem Ähnlichen auch 5 Parallelen zwischen Jonas und dem Jonasohn Petrus, z. B. dass dessen Vision Apg. 10, 10—16 ähnlich schnell verlief wie das Leben der Pflanze, in deren Schatten Jonas sass."

Die attributive Construction nun, auf die Herr D. Runze so viel Wert legt, kann ich innerhalb des von mir hier herausgegriffenen Satzes nur in dem Relativum „der" („dem") erblicken (Krüger, Griech. Sprachlehre für Schulen § 54, 13, 1). Genau durch dieselbe Construction sind aber auch die 4 andern Parallelen zwischen Jonas und Petrus eingeführt. Ich weiss also wirklich nicht, wie durch diese Construction gerade die eine „als blos beiläufige Nebenbemerkung deutlich genug charakterisirt" sein soll. Ich weiss ferner nicht, warum Herr D. Runze jetzt 4—5 Parallelen zählt, während es deren 5 sind, wie ich zutreffender als er angegeben. Und dass er diese 4—5 Parallelen „oben erwähnt" habe, ist gar nicht der Fall; er erwähnt nur die letzte, und

zwar in der Form (S. 179): „auch solche Gedanken, dass Jesus in gleicher Weise wie Noah und Jona während des Unwetters zur See die Ruhe bewahrt, dass der Barjona Petrus ähnlich wie Jona, und zwar ebenfalls in Joppe, sich weigert, den Nichtjuden näherzutreten, — schienen einer beiläufigen Erwähnung nicht unwert". Also sogar die einzige, die er jetzt zu reproduciren überhaupt für gut findet, war nur „beiläufig erwähnt". Dann hoffe ich um so mehr auf Verständnis dafür, dass ich sie und die gar nicht einmal wiederholten nicht für „wirklich auffallend und ernstlicher Erwägung wert", wie er sie 3 Seiten später nennt, sondern dass ich alle zusammen für völlig nichtig gehalten habe. Bei dieser Auffassung aber, die ich durch den Ausdruck „er entdeckt" hinreichend angedeutet zu haben glaube, muss ich es als mein einfaches Recht in Anspruch nehmen, mit „z. B." eine der weitestgehenden herauszugreifen, statt deren ich übrigens ebensogut „z. B." die der Legende (!) entnommene hätte wählen können. „Verschwiegen" habe ich die übrigen nicht, wenn ich ihre Zahl nenne; die Forderung aber, dass ich sie in einer so knapp zu haltenden Recension sämtlich hätte vorführen müssen, richtet sich selbst.

Als 4. Punkt bringt Herr D. Runze in unmittelbarem Anschlusse an seine obigen Worte über den 3. (. . . „eine absichtliche Entstellung nahezu evident" Folgendes: „Noch schlimmer steht es mit der schliesslichen Zusammenfassung des Ergebnisses, wie es sich im Gesichtsfelde des Referenten spiegelt; man kann da kaum noch an leichtfertiges Missverstehen denken: „„noch S. 144"" [soll heissen: 114] „„wird bejaht"", sagt Schm., dass „„aus dem Herabfliegen einer Taube dereinst die ganze Welt erkennen wird, dass der Messias demnächst vom Himmel wiederkehren wird"". In Wahrheit aber steht S. 114 geschrieben: „„es ist so gut wie sicher, dass der Berichterstatter an das Jonaszeichen weder im Sinne eines Gegenbildes zum Schicksal des Propheten noch im Sinne eines Gegenbildes zum Vorgang bei der Taufe gedacht hat""." (Mt. 24, 30ª.) Statt „Jonaszeichen" steht

im Buche: „Jonazeichen“; ausserdem steht daselbst das „weder“ vor, nicht hinter den Worten: „an das Jonazeichen“.

Ausgeschlossen ist somit das Jonazeichen. Also eben nicht die Taube. Denn so weit sind wir nun doch wohl noch nicht, dass das Jonazeichen oder, wie Herr D. Runze jetzt selbst schreibt, das Jonaszeichen ausser seinem mehrfachen Sinne (Jesu Person, speciell in seiner Predigt; Jesu Untergang; Jesu Untergang und Auferstehung) auch noch das Herabfliegen einer Taube bedeute. Wo der Verfasser davon spricht, dass das fragliche Zeichen sich entweder auf Jonas oder auf die Taube beziehe, schreibt er, wie es sich gehört, אוֹת יוֹנָה oder setzt „Jonazeichen“ in Anführungsstriche. Indessen auch wenn seine Forderung berechtigt wäre, ich hätte diesen Sinn S. 114 trotz des Fehlens dieser Zeichen finden sollen, so würde dadurch nur so viel geändert, dass S. 114 nicht zu S. 100, sondern zu S. 127 u. 137 zu stellen wäre; meine Constatirung der Aufhebung des S. 100 Gesagten bliebe also bestehen. Ich stelle fest, dass Herr D. Runze gegen sie nichts eingewendet hat. Und welchen Zweck sollte ich wohl bei der „absichtlichen Entstellung“ gehabt haben, wenn mein Vorwurf ohne sie genau so schwer wiegt? Obendrein aber bleiben S. 114 immer noch die Worte stehen, auf die ich mich gestützt habe: „die אוֹת יוֹנָה als Taubenzeichen“ „passt“ bei „Anwendung auf Mt. 24, 30ᵃ“ „zu der Forderung eines lichtvollen Signals, eines Heroldszeichens des wiederkommenden Messiaskönigs, aber nicht zu der Forderung einer allsichtbaren Welterleuchtung; sie wird der Idee des Menschensohnes gerecht, aber sie passt nicht zu der erschreckenden Wirkung, von welcher das Kommen desselben nach V. 30ᵇ begleitet sein soll“. Wird da nicht bejaht, was ich angegeben? Ich habe übrigens nicht unterlassen, hinzuzufügen, es werde hier „nur die erschreckende Wirkung vermisst“.

Im Weiteren beschwert sich Herr D. Runze darüber, dass ich „eine indiscrete Anspielung auf den Doppelberuf des Verfassers benutzt“ hätte, „um einen leider zu spät be-

merkten Accentfehler . . . (*βρότοις* statt *βροτοῖς*), eine andere Accentveränderung, die obzwar lexikalisch nicht nachweisbar, mit Überlegung gewählt und nicht ohne Analogie ist (statt *πολύθρηνος*), und endlich ein allerdings peinliches Versehen (*ἕπτατο* statt *ἔπτατο*) in schulmeisternder Weise zu censiren".

Dies hatte seinen besondern Grund. Nicht nur, dass das „peinliche Versehen" 2 Mal und die „Accentveränderung" 3 Mal wiederkehrt; ich glaubte mich zu der Vermutung berechtigt, dass der Verfasser alle drei Fehler einfach aus Resch übernommen habe, den er dicht daneben citirt. Dort nämlich (Texte und Untersuchungen X 2, 297, X 3, 16) stehen sowohl sie als der übrige Wortlaut genau wie bei Runze, während weder Alexandre noch Friedlieb noch Rzach noch der von Runze z. B. S. 70 citirte Gallandi einen dieser Fehler oder sonst den gleichen Text hat. Und da war ich nun wirklich der Meinung, Herr D. Runze als Gymnasiallehrer hätte für solche Fehler ein Auge haben sollen. Inwiefern in der Erwähnung dieses seines zweiten Berufs etwas Indiscretes liegen soll, weiss ich nicht; ich hielt sie für nötig, um meine Forderung der Correctheit zu motiviren, da man von einem Theologen Correctheit im Griechischen kaum noch fordern zu dürfen scheint.

Angeführt habe ich die Vermutung der Herübernahme aus Resch nicht, weil ich sie trotz ihrer hohen Wahrscheinlichkeit nicht förmlich beweisen konnte. Und sie hat mich ja auch wirklich getäuscht. Herr D. Runze hat die „Accentveränderung" „mit Überlegung gewählt". Worin sie besteht, giebt er nicht an; er sagt nur: „statt *πολύθρηνος*". Sie lautet: *πολυθρῆνος*. Die Analogien für sie würden mich ebenso interessiren wie der Gang der Überlegung, die ihn dazu geführt hat, eine Betonung zu wählen, „die obzwar lexikalisch nicht nachweisbar, . . . nicht ohne Analogie ist". Einstweilen notire ich aus Kühner-Blass, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache I 2 § 144 Ende: „die" [zusammengesetzten Adjectiva auf — *ος*], „deren erste Hälfte . . . *πολυ*, *παν* ist, sind stets Proparoxytona".

Endlich behauptet Herr D. Runze gegenüber meiner Angabe, dass er „ausserordentlich oft“ „nur einen Buchtitel, nicht Seite oder Capitel und Vers“ citire, er habe „vielmehr, wie Jeder prüfen mag, ausserordentlich selten, und dann meist aus wohlerwogenem Grunde, die Arbeit des Nachschlagens in der gewohnten Weise zu erleichtern nicht für nötig“ gehalten. „Die Quellen, aus denen geschöpft ist, sind hinlänglich namhaft gemacht; von bekannten Commentaren wie Meyer, Holtzmann braucht nicht bei jeder Erwähnung Jahreszahl, Auflage, Seite genannt zu werden.“

Von Jahreszahl und Auflage hatte ich, wie man sieht, gar nicht gesprochen. Ebenso unzutreffend ist die Voraussetzung, dass ich Seitenzahlen aus „bekannten Commentaren wie Meyer, Holtzmann“ fordere. Ich meine Citate wie S. 42: „Handmann (Texte u. Unters.)“, oder S. 53: „Weiss (L. J. II“), oder S. 82: Hippolyt (Refut. haer.)“, und zähle deren unter gewissenhafter Übergehung aller, die sich irgendwie rechtfertigen lassen, mehr als fünfundzwanzig, und ebensoviel solche, bei denen blos ein Autor genannt ist, ohne dass die gemeinte Stelle vorher angeführt oder von selbst ersichtlich wäre.

Was die drei von Herrn D. Runze bemängelten Fehler meiner Recension in Äuserlichkeiten betrifft, so ist bereits von der Redaction des Literar. Centralblatts festgestellt worden, dass „correcte“ statt „concrete“ (Begleiterscheinung) ein Druckfehler war und die falsche Jahreszahl ein Abschreibefehler in der nicht von mir herrührenden Titelcopie. Dass ich „Reichsgottesgedanke“ habe drucken lassen statt der von Herrn D. Runze gewählten Form „Reichgottesgedanke“, kann ich so lange nicht als „sprachwidrig“ anerkennen, als man nicht „Reichgedanke“ sagt und die Frage der Setzung und Weglassung dieses s überhaupt fast ganz nach dem Klange und nach Analogien, fast gar nicht nach Regeln entschieden wird.

XXVI.

Agobard, Erzbischof von Lyon.

Von

Karl Eichner,
Hilfsgeistlichem in Nürnberg.

Wenige Jahrhunderte dürften so allgemeines Interesse beanspruchen als das Jahrhundert des Entstehens der germanisch-christlichen Culturepoche. Mochten äusserlich, königlichem Machtgebot folgend, die Menschen Christen geworden sein, es dauerte doch eine Weile, bis der Herzen belebende und veredelnde Geist der neuen Religion, welche mittlerweile in die Denkformen der Antike gegossen oder zum „Dogma" verarbeitet worden war, hindurchdrang durch die Kruste heidnischen Aberglaubens, sinnlicher Gottesverehrung. Es war eine Zeit grosser Gegensätze. Altes und Neues standen einander gegenüber, wunderbare Mischformen wurden erzeugt. Eine solche Übergangszeit ist voll von Fragen und Problemen, daher braucht sie auch Männer, die in festem Glauben und mit nie ermüdender Treue im Kleinen wie im Grossen die Lösung versuchen. Die Zeit der Karolinger hat deren eine stattliche Reihe aufzuweisen. Unter ihnen steht neben Anderen obenan der Erzbischof von Lyon St. Agobard. Er hat wie keiner seiner Zeitgenossen die brennenden Fragen zu beantworten als seine Lebensaufgabe erfasst. Welche Fülle geistiger Interessen hat dieser Mann umspannt! Er ist Dogmatiker und moralischer Schriftsteller, er ist Liturgiker und hat sich Gedanken über die alten Bibelübersetzungen gemacht, er schreibt politische Broschüren und verficht die Rechte der Kirche, er bekämpft die „Wettermacher" und tritt jüdischer Anmassung entgegen!

Es dürfte somit nicht uninteressant sein, dass wir das Leben und Wirken des Agobard zum Gegenstand einer zusammenhängenden Darstellung machen, nachdem noch dazu Jahrhunderte hindurch seine Gestalt verhüllt war und dieselbe heute noch den Mittelpunkt litterarischer Controversen bildet.

1. Fast acht Jahrhunderte war Agobard nur dem Namen nach bekannt, bis Papirius Masson durch Zufall in Lyon seine Werke bei einem Buchbinder, der die alten Handschriften [1]) gerade zerschneiden wollte, entdeckte (cf. Massoni praefatio ad Agobardum). Er gab sie dann 1605 zu Paris heraus mit einer kurzen vita et synopsis operum Agobardi versehen, dazu zwei Briefe Leidrad's und eine Schrift des Florus. Im Jahre 1666 (der II. Band führt die Jahreszahl 1665) liess Stephan Baluzius ebenfalls zu Paris die Werke Agobard's in zwei Octavbänden neu revidirt und mannigfach erweitert erscheinen (cf. St. Baluzii praefatio ad lectorem) [2]). Diese beiden Ausgaben sind seitdem grundlegend geblieben [3]).

Masson hat aber nicht nur zum ersten Male Agobard's Werke abdrucken lassen, sondern hat auch die erste, wenn auch kurze Biographie dieses Mannes geliefert. Dieser ersten

---

[1]) Der Codex ging in den Besitz der kgl. Bibliothek zu Paris über: Nr. 2853 vgl. catalogus codicum mss. bibliothecae regiae. Paris 1739/44. III, 342.

[2]) Neu hinzugekommen eine Schrift gegen Amalar siehe p. 54 ds. Abhdlg. nach MS (Codex Marnaesianus in der Arsenalbibliothek Nr. 55), ferner vorangeschickt eclogia de Agobardi und versehen mit notae.

[3]) Der Masson'schen Ausgabe folgen: Bibliothecae Patrum Colonienses, 1618. IX. Bd. Paris 1644/54. IX. Teil der Baluze'schen Bibl. P. P. Lyon 1677. XIV. Teil. Gallandi Bibl. P. P. Venedig 1788. XIII. Teil; schliesslich Migne, Patrol. lat. CIV, 1—351.

Proben aus A.'s Nachlass finden sich bei Bouquet, recueil VI, 319 ss; Pertz, Mon. Leg. I, p. 369 u. A.

Zur Litteratur vgl. A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi I, 1895, p. 26/27, sowie Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen I, 1893.

Lebensbeschreibung sind inzwischen viele andere[1]) gefolgt, welche allesamt darauf ausgehen, ein wahrheitsgetreues Bild von diesem Bischofe zu entwerfen, aber infolge der Beschränkung auf die Werke selbst und mangels anderer Quellen sowohl hinsichtlich der genaueren chronologischen Bestim-

---

[1]) Masson's vita. Baluze in seinen notae. Du Pin, Nouvelle Bibliothèque des auteurs eccl. Paris 1696. p. 141—150. St. Marthe, Gallia Christiana. Paris 1728. IV, 55—59. P. de Colonia, Hist. littéraire de la ville de Lyon etc. Lyon 1730. II, 93—126. Histoire littéraire de la France. Paris 1738. IV, 567—583. J. Matth. Schroeckh, Christl. Kircheng. 1794. Im XX.—XXIII. Bd. zerstreut. J. C. F. Baehr, Gesch. d. röm. Litt. im karoling. Zeitalter. Karlsruhe 1840. p. 383—393. R. Ceillier, Hist. générale des auteurs sacrés et eccl. nouv. edit. Paris 1862. XII, p. 365—378. A. Ebert, Allg. Geschichte der Litteratur des Mittelalters. Leipzig 1880. II, 209—222. K. Werner, Alkuin und sein Jahrhundert. Neue Ausg. Wien 1881. passim. A. Pericaud, notices sur Leidrade, Agobard et Amolon im archives hist. et statist. du département du Rhône. 1825, I, 340—357. K. B. Hundeshagen, de Agobardi archieposcopi Lugdunensis vita et scriptis. Pars I. Giessen (Diss.) 1831, auch in R. E. I², 212 s. Charpentier, de Saint-Priest: de Agobardo in Journal de l'instruction publique. 14 mars 1840. L. Macé: de Ag. archiep. Lugd. vita et operibus. Paris (Diss.) 1846. E. Bluegel: de Ag. archiep. Lugd. vita et scriptis. Halle (Diss.) 1865. I. O. Leist: Die kirchl. und polit. Wirksamkeit des Erzbischof Agobard v. Lyon. Stendal (G.-Progr.) 1867. Chevallard: S. Agobard archevêque de Lyon. Lyon 1869. Th. Förster: Drei Erzbischöfe vor tausend Jahren. Gütersloh 1874. Ein Spiegelbild für ihre Epigonen in unseren Tagen. H. Reuter: Gesch. der religiös. Aufklärg. i. M.-A. Berlin 1875. p. 24—41. Widerlegt in histor.-polit. Blättern für das kath. Deutschl. 82. Bd. 1878. p. 396 ss. M. Nicolas: Agobard et l'église franke au IX siècle in Revue de l'histoire des Religions. II. Paris 1881. p. 54—71. Fr. Marks: Die politisch-kirchl. Wirksamkeit des Erzbischofs Agobard v. Lyon etc. Viersen (G.-Progr.) 1888. R. Enge: de Agobardi arch. Lugd. cum Judaeis contentione. Leipzig (Diss.) 1888. L. Rozier: Agobard de Lyon. Montaubau (Diss.) 1891. P. A. Klap: Agobard von Lyon, in Theolog. Tijdschrift. XXIX. und XXX. Jahrg. 1895/96. A. Hauck in R. E.³, I³, 246—248, besonders Dict. of Christ. Biogr. I, 635. R. Foss: Lnb. u. Schrft. Ag.'s in Beitr. z. Förderg. christl. Theolog. I. Jahrg. 1897. 3. Heft. Vgl. sonstige Encyklopädieen und Kirchenlexika, Kirchengeschichten und Dogmengeschichten.

mungen als vor allem der Beurteilung der Persönlichkeit selbst sehr weit auseinandergehen. Einer extrem katholischen Auffassung, die in Agobard den Typus eines echten Katholiken späterer Zeit erblickt, tritt eine einseitig protestantische Darstellung gegenüber, die Agobard zu einem Lutheraner stempelt, während zwischen beiden Beurteilungen den mannigfachsten Nuancirungen Raum gelassen ist[1]).

Nach den bisherigen Untersuchungen[2]) lässt sich mit Sicherheit annehmen, dass Agobard 792 nach Lyon kam, 816 den erzbischöflichen Stuhl von Lyon bestieg, nachdem er zuvor unter seinem Amtsvorgänger Leidrad die Stelle eines chorepiscopus, dann eines coepiscopus inne gehabt hatte[3]), und dass er 840 gestorben ist[4]), nachdem er eine Zeit lang in der Verbannung gelebt hatte. Aus Agobard's eigenen Bemerkungen wissen wir, dass er 817 an dem bekannten Aachener Reichstag sich beteiligte (M[igne Patr. lat. CIV] 287 ss., B[aluze opp. Agobardi] II, 44 ss.), sowie auf dem Reichstag zu Attigny 822 zugegen war (M 227; B I, 268—300), auch auf dem zu Compiègne 833 (M 323, B II, 73).

Ebenso unsicher und mangelhaft wie die chronologischen Daten sind Agobard's Herkunft und Bildungsgang zu be-

---

[1]) Siehe Anhang Nr. 1.

[2]) Zur Chronologie Agobard's siehe: Massoni vita; Mabillonius in Musaeo Italico 1724. I, 67. 68: enthaltend die sogen. annales Lugdunenses, abgedruckt in etwas anderer Lesart bei Pertz, Mon. Germ. S. S. I, 110, auf ihre Glaubenswidrigkeit geprüft von Bluegel (p. 7 s.) aber abgewiesen. Vgl. noch Marks p. 9, s. Anhang 2a.

[3]) Über A.'s Stellung vor seinem eigentlichen Amtsantritt siehe neben Mabillon und Pertz besonders Macé p. 20; Chevallard not. 20; Bluegel p. 14 s; Marks p. 11[1] und Weizsäcker, der Kampf gegen das Chorepiscopat des fränk. Reiches im 9. Jahrhundert Tübingen 1859 p. 15 Anm., s. Anhang 2b.

[4]) Über A.'s Tod vgl. annal. Lugdun., dagegen L. Simson, Jahrbücher des fränk. Reiches unter Ludw. d. Fr. Leipzig 1874/76. II, 137 Anm. 7.

Über die Heiligsprechung: Heuschen, de S. Agobardo ep. Lugd. in A. A. S. S. Boll. 6. Juni. I, p. 748 s. Antwerp. 1695. Vgl. auch Chevallard.

stimmen. Ob er aus Franken oder Spanien nach Lyon gekommen, muss dahingestellt bleiben[1]). Dass er seine erste Ausbildung in Lyon durch Leidrad, welcher sich durch Gründung von Schulen grosse Verdienste erworben[2]), erhalten hat, wird gewöhnlich angenommen, ist aber nicht wahrscheinlich; denn wie wir aus zwei Briefen dieses Mannes an Karl den Grossen wissen, war seine Thätigkeit auf die Errichtung von Anstalten für Sänger, Vorleser oder Schreiber gerichtet, es handelte sich also dabei um Schulen für die niedere Geistlichkeit. Erwägt man dem gegenüber, dass Agobard in allen seinen Schriften eine tüchtige theologische Bildung bekundet, dass er weiterhin in seinen Werken sehr an Alcuin erinnert, sowohl was die Tiefe der Gesinnung, als die Eleganz und Gefälligkeit des Stiles anlangt, und dass er schliesslich mit dem späteren Amtsnachfolger Alcuin's Fredegis in lebhaftem brieflichen Verkehr stand, so wird die Behauptung wohl nicht zu gewagt sein, dass Tours die Stätte gewesen ist, an der auch Agobard für seinen hohen Beruf herangezogen wurde.

Mag dem jedoch sein, wie ihm wolle, eines Eindruckes kann man sich auf Grund der Lectüre seiner Schriften nicht erwehren, nämlich dass Agobard, selbst ein äusserst intelligenter und begabter Mensch, auch Gelegenheit gehabt, sich ein gediegenes theologisches Wissen anzueignen. Nicht nur die grosse Belesenheit in Schriften Alten und Neuen Testamentes oder in der Litteratur der Kirchenväter, sondern auch die freie Bewegung in der Anführung von Citaten, die oft treffende Anwendung, sowie die geistreiche Einführung

---

1) Agobard ein Franke nach Grimm, Mythologie I⁴, 605 unter Herbeiziehung von zwei Stellen aus A.'s Werken (B I, 113; II, 62), was auch Ebert (p. 211) annimmt, während Baehr (p. 383), Marks (p. 9), Leist (p. 1 A. 3), Hist. lit. d. l. Fr. IV, 567 ihn unter Berücksichtigung der ann. Lugd. einen Spanier sein lassen, was Marks (l. c.) noch mit einer Stelle aus Mabillon Annal. Benedict. II, 251 belegt (cf. Simson l. c. I, 47 n. 5). Andere wie Macé lassen es unbestimmt.

2) L.'s Briefe bei M XCIX, 853—886. B opp. Agob. II, 125—132.

derselben sind ein Beweis dafür. Die heilige Schrift kannte er in verschiedenen Übersetzungen (M 163; B I, 174/175), des Griechischen und Hebräischen [1]) war er mächtig (M 163; 207; B I, 173; 215; II, 30), in die Commentare eines Hieronymus hatte er sich vertieft. Stattlich ist auch die Reihe von Kirchenvätern, die er als Repräsentanten wahren Glaubens seinen Gegnern gegenüber aufführt. Obenan steht natürlich Augustin. Weiterhin ist er zu Hause in den verschiedensten Concilbeschlüssen und Kanones [2]).

Dem reichen biblischen und historischen Wissensschatz tritt zur Seite eine gewinnende Art der Darstellung, in der sich die religiöse Tiefe und der sittliche Ernst des Autors wiederspiegelt [3]). Er scheute sich nicht, scharf, ja schroff zu schreiben, sah er sein religiöses und sittliches Gefühl verletzt, ohne dass er dabei hart oder bitter wurde. Selbst die höchsten Aufwallungen werden verklärt durch eine bescheidene und edle Herzensgesinnung. Wie ihn nicht die Höhe seiner Stellung zu einem Splitterrichter macht, so verleitet ihn nicht seine rednerische und schriftstellerische Begabung zu stolzer Selbstüberhebung.

Die Zeit, in welcher dieser Kirchenmann im eminentesten Sinne des Wortes lebte, war, wie zu Anfang erwähnt, eine tiefbewegte, jene Periode neuen Erwachens und mächtigen Erstarkens eines christlich-germanischen Geistes. Mitten in diesem Gewoge und Getriebe erblicken wir in Agobard einen der mutigsten Vorkämpfer für christlichen Glauben und christliche Sitte. An der Hand seines schriftlichen Nachlasses wird sich zeigen, wie er kühn und unerschüttert die Lösung

[1]) In Abrede gestellt von Leist p. 20.

[2]) Wir besitzen noch Mitteilungen in Gestalt von Dedicationsformeln, welche zu dem Schlusse berechtigen, dass er auch eine stattliche Bibliothek besessen; die eine Dedicationsformel, ein Evangelienbuch betreffend, findet sich abgedruckt bei P. de Colonia II, 126, die zweite (Beda's Commentar zu Esdra) in Notices et extraits des manuscripts de la bibliothèque du roi. Paris 1787—1813. Bd. XXIX, 392.

[3]) Über A.'s Stil vgl. besonders Hist. lit. d. l. Fr. IV, 583.

brennender Zeitfragen in Angriff genommen und meistens zu einem für seine Zeit nicht unbedeutenden Abschlusse gebracht hatte. Aber überall, sei es in der Politik, sei es in Fragen, welche das Volksleben berührten, sei es schliesslich in rein kirchlichen Angelegenheiten, imponirt das feste Gewurzeltsein im Glauben der Kirche, die geschlossene Weltanschauung. Man hat bekanntlich Agobard zu einem Aufklärer[1]) oder mindestens einen Mann von freieren Ideen[2]) stempeln wollen. Das ist falsch. Agobard ist durch und durch ein traditionalistischer Eklektiker, der niemals bewusst[3]) von der Lehre der Kirche, wie sie in der heiligen Schrift, den Aussprüchen der „sublimes doctores" und Concilbeschlüssen vorliegt, abweicht. Diese Beobachtung bestätigt sich dem Leser in jeder neuen Streitfrage; denn zu ihrer Beilegung holt der Erzbischof seine Waffen aus der uralten Rüstkammer kirchlicher Lehre.

2. Alle Schriften, die Agobard hinterlassen, sind eigentlich Streitschriften und gehen darauf aus, wahrgenommene Schäden zu heben. Nur wenige tragen einen rein sachlichen Charakter. Unter letzteren ist besonders lehrreich zur Feststellung der religiösen Grundgedanken Agobard's „eine praktische Belehrung über die Hauptlehren des Christentums", wie Leist (p. 17) den Sermo exhortatorius ad plebem de fidei veritate et totius boni institutione[4]) (M 267—288; B II, 5—42) bezeichnet.

Im Eingang dieser Predigt fordert Agobard in schwungvollen Worten[5]) die Hörer auf, den lebendigen, allgegen-

[1]) So Reuter, er nennt ihn auch „Lichtfreund".

[2]) So Nicolas.

[3]) Macé spricht daher von „bona fide errare".

[4]) Chevallard nennt denselben „une vraie rareté pour le temps (182)" und ist nicht abgeneigt, denselben für eine Osterpredigt von 3stündiger Dauer zu halten (p. 186).

[5]) Chevallard: „nous sommes portés à croire que cet effet était puissant, grandiose; car il nous semble rencontrer là une éloquence, qui tient à l'éloquence prophétique." Vgl. dort überhaupt die begeisterte Würdigung dieser Predigt.

wärtigen Gott zu suchen, solange es noch Zeit ist. Gott selbst möchte sich ihnen offenbaren, um sie zu seinem Throne zu erheben. Der Einzelne soll sich darum bereiten, ihn würdig zu empfangen, dass der Höchste in ihm wohne. Damit dies ermöglicht werde, darf die Seele nicht „malivola“, der Körper nicht sinnlichen und eitlen Regungen unterworfen sein, es gilt vielmehr Glauben zu haben und in dem Glauben darzureichen Tugend und in der Tugend Wissen. Diese „fides“ deckt sich für ihn mit der „catholica fides“, d. h. dem Glauben an die heilige Trinität, wie sie im Symbolum Nicaenum und Athanasianum enthalten ist und Gegenstand des Lobpreises bei allen Kreaturen, irrationabeln wie rationabeln, bei allen Engeln, sei es guten oder bösen, selbst bei dem Teufel ist. Dieser Teufel hat freilich den Hiob versucht und die Menschen durch die Verführung der ersten Menschen aus der Gemeinschaft der Engel gerissen und dem Reich der Finsternis zugeführt. Gott aber als der „summe bonus et pius“ hat in seinem Sohne, dem fleischgewordenen „verbum Dei“, dem wahren Gott und wahren Menschen, die Erlösung beschafft. Er hat für die sündigen Menschen gelitten, ist gekreuzigt worden, gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren, um am Ende der Zeiten zum Gericht wiederzukommen und die Scharen der Gläubigen um sich zu sammeln. Die Vereinigung von Christus und den Gläubigen ist also eine zukünftige „in specie et re“, ist aber in diesem Leben schon „omni intentione pietatis in fide et in spe“ festzuhalten. Die zwischen dem Vater und der „electa creatura“ in Christo hergestellte Einheit ist eine so völlige, dass sie Gleichstellung ihrer Glieder unter einander bewirkt. Aber diese „unitatis pars, quae adhuc peregrinatur in terra“ hat hier mit den Feinden Christi zu kämpfen, unter denen Agobard vier Classen unterscheidet. In erster Linie kommen in Betracht „diabolus et angeli ejus“, gegen welche die geistliche Waffenrüstung, wie sie Eph. VI, 11—18ᵃ beschreibt, anzuwenden ist. Dann kommen die „homines publice persequentes“ (Matth. X, 16—18), sowie die „persecutores, qui

persequuntur inimicitiis, odiis, detractionibus etc.", hier heisst es „patientia et tolerantia" üben. Weiterhin sind die „inimici fidei" zu erwähnen, gegen die man „non armis corporalibus sed spiritualibus, exemplis videlicet, Scripturarum auctoritate, ratiociniis fidei et veritatis" kämpfen muss, schliesslich die „inimici cotidiani", die Fleischeslüste u. s. w., welche „non solum ratione sed et labore, abstinentia, continentia, vigiliis" zu überwinden sind. Dabei darf aber der Gläubige nicht vergessen, dass er nicht „propriis viribus", sondern „Dei adjutorio" zum Ziele gelangt. „Multa Deus facit in homine, quae non facit homo, nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestet, ut faciat homo" „tales nos amat Deus quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito". Mit diesen Ausführungen schliesst Agobard den ersten positiven Teil über die „fides catholica", von der gilt: „haec est fides et spes catholicae ecclesiae, quae est columna et firmamentum veritatis, in lege et prophetis, psalmis et hymnis praedicata, per Apostolos evangelizata, per martyres testificata, per Doctores exposita". Wer diesem Glauben widerspricht, gehört dem Bereich des Antichristen an. Über den Antichristen und sein Erscheinen verbreitet sich Agobard unter Heranziehung eschatologischer Schriftpartieen des Weiteren. Der Teufel, der Antichrist und Pseudoprophet sind für ihn der Inbegriff aller Schlechtigkeit und Bosheit. Besonders das 41. Capitel des Buches Hiob findet reiche Verwendung, um das Wirken des Teufels aufzuweisen, wenn auch zu betonen ist das „Deo permittente et ordinante". Wie es ein Reich der „electi" giebt, so auch ein „corpus omnium perditorum, an dessen Spitze der Antichristus steht", die Menge jener „angeli et homines perditi", welche in letzter Stunde vergeblich Busse thun und den „cruciatus" im „locus poenarum", „infernus" nicht entrinnen werden. Wie es „in domo patris pro diversitate virtutis" verschiedene Abstufungen giebt, so bestimmt die „disparilitas criminis" im Reiche der Verdammten die „qualitas" ihrer Leiden, deren Gleichheit jedoch darin besteht, dass sie ein „mors sine morte", „finis

sine fine“, „defectus sine defectu“ sind, welche aber dadurch wieder erhöht werden, dass in der durch das Feuer hervorgerufenen Beleuchtung („flamma illustrante“) einer die Qualen des Anderen sieht. Dies ist das Los der „reprobi“, welche „carnaliter contra praecepta conditoris“ am Leben gehangen. Demgegenüber muss der Christ bestrebt sein, sich von Gedanken-, Wort- und Thatsünden freizuhalten und die rechte Furcht an den Tag zu legen, d. h. nicht „inordinate timere“, etwa vor Verfolgungen u. dgl. Denn das Zeichen wahren Gottvertrauens ist Festigkeit, Freude mitten in den Heimsuchungen, wie sie durch Wachsamkeit und Gebet, sofern „cum tota fiducia et fide“ geschehend erreicht wird; dann kann der Christ ruhig dem „tempus jam non operandi, sed recipiendi unumquemque secundum opera sua“ entgegensehen. Damit schliesst dieser „sehr beachtenswerte Versuch, den Glauben für die Gemeinde auszulegen und durch Warnung und Ermahnung fruchtbar zu machen“ (Leist p. 19). Dass dabei manches nicht erwähnt wird, was wir an späteren Stellen noch finden werden, so z. B. das Verhältnis von der in Christo geeinten Christenheit zur „ecclesia catholica“, erklärt sich aus dem Predigtcharakter dieser Schrift. Nur möge hier gleich vorweggenommen werden, dass die Begriffe Gott oder Ehre Gottes und Kirche so ineinandergehen, dass eine eigentliche Scheidung nicht möglich; man kann füglich behaupten, dass für Agobard Gott dienen und der Kirche dienen genau dasselbe bedeuten. In diesem Zusammhange sei noch hingewiesen auf die „Epistula Agobardi ad Ebbonem episcopum Rhemensem de spe et timore“ (M 323—326; B II, 76—80), von der leider nur ein Fragment, nämlich die Einleitung erhalten ist, in der Agobard den Anlass zur Abfassung dieses Büchleins darlegt und dazu übergeht, den engen Zusammenhang von „Spes“ und „timor“ klarzustellen, und zwar auf Grund biblischer Aussagen. Sie verhalten sich wie die beiden Mühlsteine, welche nach Deut. XXIV, 6 nicht als Pfand genommen werden dürfen, und welche nur zusammen Mehl bereiten können. So kann auch nur im Zu-

sammenwirken von Hoffnung und Furcht rechte Christenstimmung zu Stande kommen.

3. Wenn wir nun daran gehen, Agobard's eigentliche Streitschriften zu betrachten, um ein deutliches Bild von den Kämpfen dieses Mannes zu erhalten, so möge zuvor auf Schwierigkeiten in der Lösung der Aufgabe hingewiesen sein. Einmal handelt es sich um den schriftlichen Nachlass selbst. Denn wie vieles verloren gegangen ist, so ist dem Lyoner Erzbischof manches zugeschrieben worden, was einen anderen zum Autor hat. Eine weitere Schwierigkeit bietet die chronologische Fixirung der Schriften [1]), sowie die Einreihung in die Zeitgeschichte, was seinen Grund teils darin hat, dass Agobard in seinen Schriften den historischen Anlass als bekannt vorauszusetzen scheint, teils darin, dass die anderweitigen Quellen nichts davon berichten. Die oben genannten Schriften mit eingerechnet, zählt Baluzius 25 Schriften Agobard's, dazu zwei Gedichte, welch' letztere jedoch nicht von ihm stammen [2]).

Agobard's politisches Auftreten versetzt uns in das letzte Jahrzehnt der Regierung Ludwigs des Frommen. Durch seine zweite Verheiratung mit Judith hatte dieser Kaiser jenen unheilvollen Krieg seiner Söhne heraufbeschworen, der in dem traurigen Ereignisse auf dem sog. Lügenfelde seinen Höhepunkt erreichte. Weiteste Kreise wurden damals von dieser Bewegung mit fortgerissen, selbst die höchsten Würdenträger ergriffen Partei. So ist es begreiflich, dass auch Agobard auf dem Kampfplatz erschien und durch sein schriftstellerisches Eingreifen allmälig eine hervorragende Rolle spielte. In die Zeit der Entstehung der politischen Unruhen versetzt den Leser zweifellos die Schrift: „de divisione imperii Francorum inter filios Ludovici imperatoris

---

[1]) Chevallard (p. 372): „une classification chronolique certaine et complète ne serait pas possible.“

[2]) Wie Dümmler im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Hannover 1879, p. 263 s. nachgewiesen.

Agobardi flebilis epistola“ (M 287—292; B II, 42—47). In derselben rechtfertigt Agobard eingangs dem König gegenüber sein Schreiben unter Hinweis auf das Wesen der „fides“ der Unterthanen gegen ihren Herrscher. Dieselbe erheische, ihre warnende Stimme zu erheben, wenn sie den Regenten in Gefahr sehe. Eine solche sei in den augenblicklichen Unruhen gegeben, wie sie sich zurückführten auf eine grundlos bewerkstelligte Erbfolgeänderung. Dieselbe bedeute nicht nur einen politischen oder kirchenpolitischen Fehler, sondern vor allem eine Versündigung gegen Gott. Denn damals, als Ludwig auf dem Aachener Reichstage von 817 den Wunsch nach einem Mitregenten kundgegeben, habe er ein dreitägiges Fasten veranstalten und die Priester Opfer darbringen lassen, damit Gott seinen Willen in dieser Sache kundthue, so dass also dieses Thun allen Teilnehmern als „a Deo vobis infusum et inspiratum“ erscheinen musste. Als dann die Wahl auf seinen ältesten Sohn Lothar gefallen, habe er allen Anwesenden auf diese „electio et divisio“ einen Eid abgenommen und dieselbe päpstlicherseits bestätigen lassen, indem er seinen Sohn nach Rom schickte. Alles das habe der Kaiser ohne Grund ausser Acht gelassen, plötzlich Lothar's Namen in Decreten weggelassen, ohne dass göttlicherseits eine Notwendigkeit vorgelegen. Was einst „cum Deo“ geschehen, sei nun „sine Deo“ geändert worden, und damit sei in göttliches Handeln ein grundloser Eingriff gethan, sei die Ehre Gottes lädirt worden. Er solle darum im Bewusstsein seiner Schuld vor Gott hintreten und seine Sünde bekennen, damit nicht der göttliche „furor“ ihn treffe und die „salus sempiterna“ ihm verloren gehe; denn die „scelera isto anno ex hac occasione perpetrata“ seien zu gross, während auch die Stimmung des Volkes wegen dieser „contraria et diversa juramenta“ gefährlich werden könnte. Zeitlich[1])

---

[1]) Ebert (p. 217 s.) verlegt zum ersten Male diese Schrift in das Jahr 830, nach ihm Marks (p. 28 Anm. 1) mit eingehender Begründung, während die übrigen 833 als Entstehungsjahr annehmen.

fällt dieser ernste und tiefe Mahnruf an einen irrenden Kaiser in die Periode zwischen den Reichstag von Worms 829, auf welchem Ludwig's nachgeborner Sohn Karl mit Ländereien belehnt wurde, und seit welchem Lothar's Namen aus den Kaiserurkunden verschwindet, und den Reichstag zu Compiègne 830, da damals Lothar, wenn auch nur auf kurze Zeit, die Mitregentschaft wieder aufnahm, vielleicht infolge Agobard's Eintreten dafür. Dasselbe ist, wie die obige „flebilis epistola" zeigt, durchweg religiös orientirt; handelt es sich doch für Agobard um Ungehorsam gegen die „inspiratio Dei".

Einen weiteren Einblick in die damaligen politischen Wirren gewährt ein grösserer, erst durch Baluze in seine Bestandteile zerlegter Schriftencomplex. Der erste Teil führt den Titel: „de comparatione utriusque regiminis ecclesiastici et politici et in quibus ecclesiae dignitas praefulgeat imperiorum majestati" (M 291—298; B II, 48—53). Derselbe stellt sich zur Aufgabe, die Ankunft des Papstes zur Beilegung der Streitigkeiten zu rechtfertigen. Der Kaiser hatte dem Schreiber befohlen, schleunigst zu ihm zu kommen. Das lehnte dieser ab, indem er gleichzeitig durch Aussprüche von Päpsten erhärtete, wie er zur Reverenz gegen die Päpste verpflichtet sei, besonders wenn ein Papst, wie Gregor IV., lediglich Frieden und Ruhe stiften wolle. Da er nur „quod vestra voluntate et potestate cum consensu totius imperii vestri factum est et postea in apostolica sede roboratum, hoc vult in pristinum statum reducere, so sei seine Ankunft „rationabilis et opportunus". Auch habe der Papst bereits für das glückliche Gedeihen der Unterhandlungen Opfer und Gebet angeordnet, während der Schreiber selbst für einen unblutigen Ausgang des Streites bete und eines solchen bei des Kaisers milder Art ziemlich sicher sei. Der Leser wird hier in das Jahr 833 versetzt, als die Söhne Ludwig's zu erneuter Empörung sich erhoben, bei der sich Agobard für dieselben entschied und zu der friedlichen Beilegung auch Gregor IV. auf dem Kampfplatz erschien. Indessen ist in

diesem Briefe eine gewisse Verschiebung, ja Verflachung der Gedanken zu erkennen im Vergleich zu denen des obigen Briefes. Denn sie sind politisch und kirchenpolitisch, d. h. papstfreundlich gerichtet.

Den zweiten Abschnitt in dem von Baluze geteilten Schriftganzen bildet ein von Baluze betitelter Hirtenbrief: „epistola Gregorii Papae IV. ad episcopos regni Francorum" (M 297—308; B II, 53—60), eine Schrift, die für die Beurteilung päpstlicher Macht und Stellung seitens gallicanischer, freiheitlich gesinnter Bischöfe höchst interessant ist. Der Papst beklagt sich hier, dass ihm von Seiten der fränkischen Geistlichkeit nicht die gebührende „paterna reverentia" erwiesen werde, ja dass dieselbe das „regimen pontificale" zu Gunsten der kaiserlichen Macht in den Hintergrund dränge, während ersterem als dem „regimen animarum" der Vorrang gebühre. Er weist darauf hin, dass eine Geringschätzung seiner Person ein Verbrechen hinsichtlich der „cathedra pontificalis" involvire, und betont, dass sich die Bischöfe auf ihren dem Kaiser geleisteten Eid nicht berufen könnten, da vielmehr eine rejuratio vorliege, indem die angeblich aus Opportunitätsrücksichten vorgenommene „commutatio" im Regierungssystem, nur „conturbatio et dissensio" zur Folge gehabt hätte und darum göttlichen Intensionen zuwiderlaufen müsse, und beteuert schliesslich, dass die in Christo hergestellte Einheit der Gläubigen und Kirche notwendig den Gehorsam gegen die „sedes apostolica" fordere.

Das dritte Stück führt den Titel: „Agobardi liber apologeticus pro filiis Ludovici Pii imperatoris adversus patrem" (M 307—320; B II, 61—72) und geht darauf aus, zu beweisen, dass die Ehe des Vaters durch das schamlose, ehebrecherische Treiben der Kaiserin Judith geschändet sei und die Söhne des Kaisers berechtigt seien, die Anstifterin jener unheilvollen Conflicte aus dem kaiserlichen Palaste zu beseitigen. Es beginnt mit einem eindringlichen Appell an die Völker, welche wissen sollen, dass es Pflicht der Söhne sei, den väterlichen Palast von Schmutz und Parteiungen zu

reinigen. Schon einmal hätten sich die Söhne erhoben, die durch Judith bereitete Schmach zu sühnen, doch sei es der Kaiserin gelungen, in ihre alten Rechte zurückzukehren; seitdem sei sie besonders bestrebt, zwischen Vater und Söhnen Unfrieden zu stiften, während von ihr persönlich wieder die scheusslichsten Gerüchte im Umlauf seien. Diese Zustände zu beseitigen, müsse aller Patrioten Bestreben sein, wenn auch ihr Wunsch es sei, dass alles ohne Blutvergiessen von statten gehe.

Simson l. c. I, p. 397 ss. hat nun richtig erkannt, dass hier in diesem dritten Stück ein Einschnitt zu machen ist, und dass mit dem VII. Capitel ein vierter Abschnitt anhebt, folgenden Inhaltes. Wie es Wahrheit gäbe „in dictis" und „in factis", so auch „mendacium verborum" und „mendacium factorum". Gäbe es nur Wahrheit, so bliebe ohne Regenten und Fürsten alles in schönster Ordnung und Harmonie. Nun aber treibt der Vater der Lüge und der Verderber der Wahrheit sein unheimliches Werk, darum gilt es ihm zu widerstehen. Die „commotio" der letzten Zeit sei glücklich „sine conflictu" überstanden. Trotzdem dürfe man ihren Ursprung nicht verschweigen. Nach dem frühen Abscheiden der trefflichen ersten Gemahlin habe der Kaiser sich genötigt gesehen, eine neue Heirat einzugehen. Diese zweite Gattin, anfangs bestrebt, sich von ihrer besten Seite zu zeigen, sei je länger je mehr „magnorum fluctuum commotio et conturbationis largus thesaurus" geworden, indem sie den Palast schändete und allgemeinen Unfrieden stiftete. Die angesehenen Männer und vor allem die Söhne des Kaisers seien energisch eingeschritten, hätten die Kaiserin samt ihren Räten vertrieben und so die Ehre des Hauses gerettet. Allein Judith sei die Rückkehr gelungen und damit die Möglichkeit gegeben worden, ihr schamloses Treiben in noch stärkerem Grade fortzusetzen. Was konnte da der Sohn („filius" offenbar identisch mit Lothar) anderes thun, als seine Brüder zum Kampf aufzufordern, in Erinnerung an alttestamentliche Vorbilder, die für ihr Vorgehen gegen be-

trügerische Weiber belohnt wurden. Wie israelitische Fürsten habe nun freilich Ludwig leiden müssen, indessen gleich dem verführten Samson könne er nicht mehr beanspruchen, in den früheren Machtbereich zurückzukehren, müsse vielmehr „deceptus a muliere“ auf ein „terrenum et temporale regnum“ verzichten und in demütiger und bussfertiger Ergebung in Gottes Willen und nur noch auf das „coeleste et sempiternum regnum“ sein Streben richten. Der Zweck dieser letzten Capitel (VII—XIII) ist somit, den Kaiser zur Busse und zu endgültigem Verzicht auf die Krone zu bewegen. Zeitlich fallen sie hinter das Ereignis auf dem Lügenfelde, während die ersten 6 Capitel sich auf den Ausbruch der Unruhen beziehen. War in der „flebilis epistola“ die verletzte Ehre Gottes der leitende Gesichtspunkt, hatte die Schrift „de comparatione“ die Hintansetzung päpstlicher Machtansprüche zum Motiv, so orientiren sich diese beiden letzten Bruchstücke an dem Gedanken der Entehrung des kaiserlichen Palastes. Innerlich verbunden sind alle diese Flugschriften durch den Kampf für Beibehaltung des Aachener Reichseinheitsgesetzes.

Ein Bericht über die dem Kaiser vorgeschlagene und thatsächlich geleistete Kirchenbusse liegt vor in der Schrift „Agobardi cartula porrecta Lothario Augusto in Synodo Compendiensi anno 833 (nicht 832 wie M hat) (M 323—326; B II, 73—75), von B so betitelt. Aus demselben geht hervor, dass unter Lothar's Leitung Bischöfe, Aristokraten, Äbte und Comites eine Versammlung abhielten, um über die Reichsregierung zu beraten und dem Kaiser einen Weg zur Reinigung seiner Seele vorzuschlagen. Man sandte Boten zu Ludwig, um ihn zur Busse und zum Verzicht auf seine Herrschaft zu bewegen. Zu diesem Zwecke wurde von hervorragenden Männern ein Sündenregister abgefasst und ihm ausgehändigt. Unverzüglich leistete der Kaiser dem Ansinnen der um ihn versammelten Bischöfe Folge, that vor ihnen Busse und dann in der Kirche vor versammelter Gemeinde, dem Altar und den Gräbern der Heiligen öffentliche Busse unter Verzicht auf seine Herrschaft.

Im Laufe der Erörterung werden wir sehen, dass die erste politische Schrift Agobard's wirklich jene Gedanken enthielt, wie sie durch alle seine schriftstellerischen Erzeugnisse hindurchgehen. Das Soli Deo gloria bildet in ihnen gewissermassen den roten Faden. Diese Ehre erweist man Gott, indem man ihm dient und gehorsam bleibt. Demgegenüber sieht der Erzbischof in den kaiserlichen Massregeln ein Gehen auf fleischlichen Wegen, eine Gefährdung seines Seelenheiles. Allein ganz anders stellen sich die nächsten vier Schriften. Man hat es ruhig geschehen lassen, dass das zweite Stück dem Agobard abgesprochen wurde, so dass damit die zwei folgenden namenlos wurden. In „de comparatione", wo der Gesichtspunkt, wie erwähnt, verschoben ist, findet sich eine Betonung päpstlichen Einspruchsrechtes, das mit Agobard's sonstigem Urteil über Rom wenig vereinbar scheint. So ereifert sich Agobard an anderer Stelle[1]) gegen die „neoterici Romani" in Franken, welche alle „canones" etc. nur gelten lassen wollen, welche in Rom bestätigt worden sind. Dass er es schliesslich nur auf eine „Restitution früherer Zustände" abgesehen, will sich dem sonst so tiefen Gedankengang nicht einfügen. Wieder ernster ist die Streitfrage in den letzten beiden Abschnitten ins Auge gefasst, wenn auch einseitig die Schändung kaiserlicher Ehre betont, das Soli Deo gloria und die häufige Eidesänderung völlig ausser Acht gelassen ist. Alle diese Umstände nötigen uns daher, die Authenticität des von Masson noch als ein Ganzes behandelten, von Baluze und Simson geteilten Schriftencomplexes als mindestens zweifelhaft und unsicher hinzustellen. Vielleicht wurden diese verschiedenen Flugblätter, soweit sie auf die damaligen politischen Ereignisse Bezug hatten, von einem späteren Sammler zusammengetragen und kamen so unter Agobard's schriftlichen Nachlass. Ob und inwieweit die päpstlich gesinnten Teile im Zusammen-

[1]) M 122. 241. B I, 118. 288.

hang stehen mit Isidor's Decretalen, muss dahingestellt bleiben, es genüge diese Frage angeregt zu haben.

Diese politischen Schriften haben sehr viel zur falschen Beurteilung Agobard's beigetragen. Sicher ist nur, dass sich der Lyoner Erzbischof auf Lothar's Seite stellte und dessen Interessen redlich verfocht, ja ihn sogar auf seiner Flucht begleitete, als sich die politischen Verhältnisse zu seinen Ungunsten geändert. Ob er auch von Ludwig abgesetzt wurde, lässt sich nach den hierüber vorhandenen Quellen[1]) nicht sicher feststellen. Wenn jedoch Agobard 838 wieder auf seinen Posten zurückkehrte, so scheint die Aussöhnung Ludwig's mit Lothar dies zur Folge gehabt zu haben.

Dass Agobard für Lothar eintrat, hat seinen Grund wohl nicht vornehmlich in der Befolgung einer auf Sicherung der Einheit des Reiches, wie sie 817 proclamirt war, gerichteten Politik, wenn auch dem Ideal einer einzigen Kirche das Ideal einer grossen Staatseinheit entsprechen musste, sondern vielmehr in religiösen Momenten, wie sie die „flebilis epistola" darlegte. In der Änderung des Reichseinheitsgesetzes erblickte er einen wirklich religiösen Defect des Königs, sowie eine sittliche Gefährdung des Volkes. Dass der starre Conservatismus, der in allem Bestehenden etwas Gottgegebenes erkannte, jede Neuerung als fleischlich und dämonisch hinstellte, Agobard's politische Haltung mit beeinflusste, ist möglich. Jedenfalls hat gegenüber den falschen Beurteilungen, die ihn als einen Hetzredner hinzustellen versuchen, Raynaud das Richtige getroffen, wenn er schreibt: „la conduite du prélat n'a été inspirée par aucune malveillance à l'égard de l'empereur, mais par la seule crainte de violer ses serments et d'outrager la réligion" (im Hagiologium Lugdunense 1662. p. 216).

---

[1]) Marks (p. 38 Anm. 2) hat diese Frage unter Herbeiziehung der namentlich aufgeführten Quellen eingehend erörtert, aber unentschieden gelassen, während Simson (II, 137 Anm. 7) sich für eine Absetzung ausspricht, Mönchemeier („Amalar" p. 33 Anm. 1) vermittelnde Stellung einnimmt. S. Anhang 2c.

4. Bleibt Agobard's politische Stellung noch bis zu einem gewissen Grade problematisch, so führt uns sein Verhalten in der damaligen Judenbewegung auf sicherere Bahnen. Es ist das unstreitig einer der interessantesten Abschnitte im Leben dieses grossen Kirchenfürsten, hat er sich doch dadurch in der Culturgeschichte einen hervorragenden Platz gesichert [1]). Die Judenfrage wird in fünf Schriften behandelt, die sich inhaltlich in zwei Gruppen teilen. Die erste beschäftigt sich mit der Frage nach dem Verkehr von Christ und Jude, die zweite erörtert die Taufe jüdischer Sklaven. Den Ausgangspunkt für die erste Gruppe bildet die „epistola Agobardi exhortatoria ad Nibridium episcopum de cavendo convictu et societate Judaica" (M 107—114; B I, 102—107). In derselben wendet sich Agobard an einen damals hochbetagten und angesehenen Amtsbruder mit der Bitte, ihm in einer ziemlich heikeln Angelegenheit, deren er kaum Herr werden kann, mit Rat und That beizustehen. Eine „im gegenwärtigen Jahre" unternommene Visitationsreise hatte ihn nämlich manche Missstände in seiner Parochie entdecken lassen, wie sich dieselben in dem ungescheuten Verkehr der Christen mit Juden, mithin Ungläubigen äusserten. Das hatte zur Folge, dass 1. Christen mit den Juden den Sabbat feierten, 2. am Sonntag unerlaubte Arbeiten vornahmen, 3. die Fasten ausser Acht liessen, 4. viele christliche Frauen („mulierculae") teils als Mägde, teils als Taglöhnerinnen gedungen, einige auch verführt wurden („nonnullae etiam cor-

---

[1]) Agobard's Stellung zu den Juden fand mannigfache Behandlung von jüdischer wie christlicher Seite. Jüdisch: Graetz, Geschichte der Juden V², 1871, p. 218—232. M. Braunschweiger, Geschichte der Juden u. s. w. Würzburg 1865. p. 10—15. O. Stobbe, Die Juden in Deutschland während des M.-A. Braunschweig 1866. p. 3—7. Samotz, Übersetzung der Schriften Agobard's geg. d. Juden. Leipzig 1852. Christlich: F. Menestrier, histoire civile ou consulaire de la ville de Lyon. 1696. p. 214—224. R. Enge, de Agobardi Arch. Lugd. cum Judaeis contentione. Leipzig 1888. Simson (l. c.) VII. Excurs im 2. Band. p. 393—396.

rumpuntur"), 5. die Juden nach Kräften für ihre Glaubensüberzeugungen Propaganda zu machen suchen, und in der That schon Unkundige und Landleute bei ihnen die wahre Religion zu finden meinten und infolgedessen in der Beichte Christentum heuchelten. Um diese offenbaren Übelstände zu beseitigen, gebot Agobard mit den ungläubigen Juden 1. die Tischgemeinschaft („vescendi participium", „consortium bibendi", 2. die Wohnungsgemeinschaft („habitandi contubernium") zu meiden. Dieses Vorgehen verwarfen einige Sendboten („quidam missi") und ein Judenmeister („qui nunc Judaeorum magister est") Namens „Eurardus" unter Hinweis auf „imperialia edicta". Agobard, dadurch in Verlegenheit gebracht, bat nun Nibridius von der Sachlage, wie er sie im Briefe dargelegt, Einsicht zu nehmen, die anderen Amtsbrüder davon in Kenntnis zu setzen „ut pari omnium consensu et labore communi tantum hoc malum de Christi ecclesiis auferatur", sowie ihm Rat zu erteilen, wie er sich vor allem den „edicta imperialia" gegenüber verhalten solle. Der greise Nibridius scheint ihm nun folgende Weisung gegeben zu haben, Agobard solle sich an den Kaiser persönlich wenden und ihm den Sachverhalt auseinandersetzen. Das that nun Agobard in dem an den Kaiser gerichteten Schreiben „de insolentia Judaeorum" (M 69—76; B I, 60—65), in sehr unterthäniger Weise seine Angelegenheit vorbringend. Die Juden hätten eines Tages „indiculi", welche der Kaiser angeordnet haben sollte, gebracht, einen davon ihm, den anderen dem Vicecomes ausgehändigt — nach letzterem sollte derselbe die Juden gegen Agobard unterstützen — und ihm gegenüber eine sehr feindliche Haltung beobachtet. Desselben Verhaltens hätte sich dann Eurardus befleissigt, zugleich das Gerücht verbreitend, die Majestät sei dem Erzbischof abhold gesinnt. Endlich seien dann die „missi" Gerricus und Fredericus erschienen und hätten angeblich in des Kaisers Namen „tractoria stipendialis" und „capitularia sanctionum" gebracht zur Freude der Juden und zur Betrübnis der Christen. Agobard befand sich, wie er des

Weiteren ausführt, bei Bekanntwerden dieser Erlasse in Nantuade, woselbst er Streitigkeiten der Mönche zu schlichten hatte. Er suchte von dort sofort zu vermitteln, indem er sich schriftlich an die „missi“ wandte, allein vergeblich. Einige Priester mussten sich sogar verbergen, da sie bedroht worden waren. Den Grund für diese traurigen Vorgänge sah Agobard darin, dass er und seine Kleriker gepredigt hatten: die Christen sollten den Juden keine christlichen Sklaven verkaufen, um so dem Sklavenhandel nach Spanien entgegenzutreten und der Verwendung von Christen in jüdischen Häusern vorzubeugen, da auf diese Weise die Gefahr bestehe, dass christliche Frauen den jüdischen Sabbat feierten, an den Sonntagen arbeiteten, in der Quadragesimalzeit mit ihnen speisten und in dieser Zeit Fleisch genössen, oder gar für unrein erklärtes jüdisches Opferfleisch kauften und wieder an Christen verkauften, ihren Wein tränken u. s. w. Im Anschluss hieran machte Agobard interessante Mitteilungen über jüdische Anmassung. So spiegelten die Juden den Christen vor, dass der Kaiser ihnen „propter Patriarchas“ wohlgesinnt sei, dass sie „honorabiliter“ am Hofe ein und aus gingen, dass hochstehende Persönlichkeiten ihre „orationes et benedictiones“ liebten und sich einen Gesetzgeber wie Moses wünschten, dass die kaiserlichen Ratgeber gegen ihn und seine Leute aufgebracht seien, weil sie gegen den Weinkauf bei Juden, der in den christlichen „canones“ doch nirgends verboten sei, eiferten, dass der Kaiser ihnen Freibriefe gegeben, dass ihre Frauen von den Hofdamen Gewänder geschenkt bekämen, dass ihnen gestattet sei, neue Synagogen zu bauen, dass Christen sie höher schätzten als die eigenen Presbyter, dass die „missi“ ihnen gestattet hätten, den Markt vom Sabbat auf andere Tage, selbst den Sonntag zu verlegen. Unverhohlen spricht Agobard dem Kaiser gegenüber seine Bedenken an der Wahrheit dieser Reden aus, vor allem zweifelte er, dass ein christlicher König solch' weitgehende Zugeständnisse gemacht haben sollte. Doch hielt er es für angebracht, auf Grund der Aussagen der

gallischen Kirche, ihrer Fürsten und Bischöfe, im Zusammenhang mit Aussprüchen der Apostel und des Alten Testamentes die jüdische Religion in das rechte Licht zu setzen und diese Zusammenstellung dem obigen Briefe beizulegen. Dieselbe scheint identisch zu sein mit der von Macé (p. 33) als „doctissima“ bezeichneten „epistola S. Agobardi, Bernardi et Eaof episcoporum ad imperatorem de Judaicis superstitionibus“ (M 77—100; B I, 66—98).

Mag zugegeben werden, dass bisweilen Agobard etwas übertrieben hat, so ist doch zweifellos, dass die Lage der Juden in damaliger Zeit eine äusserst günstige war. Graetz (p. 222) spricht daher von „einem goldenen Zeitalter der Juden“. Nicht nur ausgedehnten Handel trieben dieselben, sondern in den höchsten Kreisen hatten sie sich durch ihren Reichtum eine hervorragende Stellung erobert, da sicherlich die finanzielle Lage der Hofkreise zu weitgehenden Zugeständnissen nötigte. Diese Hochschätzung, welche ihnen von allen Seiten zu teil wurde, steigerte natürlich in hohem Grade ihren geistigen Hochmut, so dass sie sich auf ihren nationalen Glauben viel zu gute thaten, der christlichen Geistlichkeit gegenüber eine herausfordernde Haltung einnahmen und in den niederen Volksschichten ihre gewissermassen autoritative Stellung in christenfeindlicher Weise geltend machten. An Bestechungen von Beamten werden sie es nicht haben fehlen lassen und in sittlicher Beziehung vieles zu wünschen übrig gelassen haben (perpetrari ab eis (sc. Sklavinnen) multa infanda quae turpia sunt ad scribendum“). Dass sie vornehmlich in Lyon sich niedergelassen, hat in der günstigen Lage und der damaligen Blüte dieser Handelsstadt seinen Grund gehabt.

Inwieweit Agobard durch sein mutiges, offenes Vorgehen seinen Zweck erreicht hat, das scheinen drei Actenstücke ahnen zu lassen, auf welche Enge (p. 11) hingewiesen und die inhaltlich sich vollständig den damaligen Zeitverhältnissen eingliedern. Dieselben finden sich bei Rozière: recueil général des formules 1859 I unter Nr. 27, 28, 29

abgedruckt. In denselben wird der Geistlichkeit, den Gläubigen und den „missi“ bekannt gegeben, dass der Rabbi Donatus und sein Enkel Samuel (Nr. 27), ferner die Lyoner Juden David, Joseph und Ammonicus (Nr. 28), schliesslich der Jude Abraham in Căsaraugusta in Schutz genommen sind, gleichzeitig wird verboten, genannte Juden zu lästern, sich an ihrem Besitztum zu vergreifen, dagegen wird den Juden erlaubt, nach ihren Gesetzen zu leben, dem Hofe weiter zu dienen, Christen zu Dienstleistungen herbeizuziehen, jedoch nicht an Sonn- und Feiertagen, fremde Sklaven zu kaufen oder zu verkaufen, wenn auch letzteres nur innerhalb des Reiches, ausserdem wird in Nr. 27 und 28 bei strenger Strafe der Geistlichkeit untersagt, Sklaven ohne den Willen ihrer Herren zu taufen. Ein Vergleich dieser amtlichen Schriftstücke mit den Forderungen Agobard's lässt in denselben deutlich im Eingehen auf diese Forderungen Compromiss erkennen. Wenn den Juden Einspruchsrecht bei der Sklaventaufe gestattet wurde, so war dies wohl in der Gewohnheit des Klerus, die Taufe von Sklaven vorzunehmen ohne Einwilligung ihrer Herren und dann die Freiheitsrechte derselben als Christen geltend zu machen, begründet. Damit werden wir auf zwei weitere Schriften Agobard's geführt, in welchen einzig und allein die Tauffrage behandelt wird. Agobard liess sich offenbar durch die letzte Bestimmung des obigen „praeceptum“ in seiner gewohnten Praxis nicht abhalten. Wenigstens belehrt die „epistola ad Proceres Palatii contra praeceptum impium Judaicorum mancipiorum“ (M 173 bis 178; B I, 192—197), dass die Juden eine getaufte Sklavin jüdischer Abkunft verfolgten unter Berufung auf einen kaiserlichen Erlass, der die Taufe der Sklaven an die Einwilligung ihrer Herren knüpfte. Agobard wandte sich nun in genanntem Schreiben an die Palastvorsteher und bat um Auskunft, ob wirklich ein derartiger Befehl gegeben worden sei. Die zweite hierher gehörige Schrift führt den Titel: consultatio et supplicatio ad proceres Palatii de baptismo Judaicorum mancipiorum (M 99—106; B I, 98—102). Nach ihr zu

schliessen hatten sich die Juden bei dem Kaiser durch eine Abordnung betreffs der Sklaventaufe beschwert, während Agobard persönlich bei den Palastvorstehern um eine Audienz bei Ludwig nachgesucht hatte. Dieselbe wurde ihm gewährt, doch fiel sie sehr kläglich für ihn aus. Denn der Kaiser, offenbar dieser fortwährenden Streitigkeiten überdrüssig, entliess ihn wieder, ohne seine Wünsche gehört zu haben. Agobard verliess tiefbetrübt den Palast, kehrte nach Lyon zurück und bat die „proceres palatii“ um Mitteilung des Ausganges der Sache. Vielleicht wurden damals jene drei oben angeführten Compromissformeln beschlossen, über die dann Agobard in dem Schreiben gegen das praeceptum sich genaue Nachricht ausbat.

Über die chronologische Fixirung lässt sich nichts Bestimmtes sagen; Enge hat sich eingehend damit beschäftigt, doch ohne selbst ein stichhaltiges Resultat zu erzielen (vgl. auch Simson). Der Brief an Nibridius scheint, nach dem ganzen Ton zu schliessen, der Zeit kurz nach Agobard's Amtsantritt anzugehören, dem sich unmittelbar die beiden Schreiben an den Kaiser anschliessen. Die Schrift über die Judentaufe muss vor 826 geschrieben sein; da einer der namhaft gemachten Palastvorsteher, wie wir aus anderen Quellen wissen, in diesem Jahre gestorben ist. Da sich die Audienz an einen Reichstag anschloss, so ist es vielleicht derjenige von Attigny 822. Die Frage nach dem „praeceptum“ ist vielleicht im Jahre 826 geschrieben. Hinsichtlich des Erfolges dieser Bewegung lässt sich nur so viel sagen, dass nach beiden Seiten Zugeständnisse seitens des Königs gemacht wurden, wenngleich die Juden grösseren Vorteil zogen.

Wie begründete Agobard diese seine judenfeindliche Stellung? In dem kaiserlichen Erlass, dass Juden verwehren könnten, ihre Sklaven zu taufen, lag für den Erzbischof ein Widerspruch gegen das Wesen des Christentums, da dadurch die Universalität seines Heiles geschädigt werde. Denn das Heil der Seele, die von Gott und für Gott geschaffen, wird

nach seinem Dafürhalten von menschlichem Willen abhängig gemacht, also dem Gebiet der Körperlichkeit und Sinnlichkeit zugewiesen. Ein solches Gebot, welches der „regula ecclesiastica“ zuwider sei, könne also von einem christlichen Kaiser nicht gegeben worden sein. Allgemein habe man es für ein lobenswertes Thun gehalten, wenn ein christlicher Feldherr die unterworfenen Heiden zum Christentum bekehrt habe, ja sogar ein heidnischer Kaiser wie Nero habe es ruhig geschehen lassen, dass sein Gesinde getauft wurde, ohne seinen Willen darüber zu hören. Es ist daher in seinen Augen ein Missverhältnis, der „ecclesia sancta“ ein solches „impedimentum“ aufzuerlegen, anstatt eine „veniendi ad fidem facultas libera“ zu schaffen, noch dazu wenn die Opposition von Juden ausgeht. Die Juden sind aber für ihn die Repräsentanten des Unglaubens, sind sie doch nur die grosse Menge jener verstockten Menschen, von welchen schon die Propheten im Alten Testament geweissagt und welche Jesus und seine Jünger so drastisch geschildert. Das Christentum ist aber die wahre Religion, durch Verkehr mit Juden schädigen darum die Christen die „simplicitas Christianae fidei“, besudeln sie die „ecclesia sancta“, verletzen sie die „divinae legis veritas et sanctorum Patrum constitutio“ und gefährden ihr Seelenheil wie dasjenige ihrer Hirten, deren Führung sie anvertraut sind. Eine Gemeinschaft im täglichen Leben hat eine allmälige Lockerung und Verflachung geistiger Eigentümlichkeit zur Folge („pars dum libenter carnalibus victibus communicat, spiritalibus epulis capitur“), auf diesen Fall übertragen bedeutet dies aber eine Zurückführung der durch Christum vom Gesetz befreiten Gläubigen in das gesetzesdienerische Judentum, eine Versetzung der Kinder des Lichtes in das Reich des Aberglaubens der Dunkelheit, des Teufels. Überhaupt ist der Verkehr von Jud und Christ deshalb schon widersinnig, da die Juden Christum lästern und verspotten, so dass es für einen christlichen Kaiser unmöglich ist, solchen Verkehr gut zu heissen. Diese seine Stellung begründet Agobard noch in der bereits genannten Schrift „de super-

stitionibus“. Er erinnert an Hilarius Confessor, der mit Juden nicht nur keine Gemeinschaft haben wollte, sondern sie nicht einmal grüsste, an Ambrosius, der durch sein energisches Vorgehen den Kaiser zwang, ein Gebot zur Wiederaufrichtung einer von Christen zerstörten Synagoge zurückzunehmen. Cyprian und Athanasius bekunden in ihren Schriften glühenden Hass gegen die Juden. Ihrem Beispiele sind „omnes ecclesiarum Gallicanarum reverentissimi gubernatores“ gefolgt, indem sie darauf drangen, jeglichen Verkehr mit den Juden zu meiden und manchen Concilbeschluss in diesem Sinn erliessen. Diese „ecclesiastica statuta“ finden ihre Bestätigung im Alten und Neuen Testament. Agobard bringt hier auch die Erzählung von Johannes und Cerinth nach Euseb. h. eccl. IV, 14. Allerdings sei Cerinth ein Häretiker gewesen, doch in den Tagen der Apostel seien alle Häretiker Juden gewesen, man denke an Simon, Menander, Ebion und Nikolaus. Eigentlich seien Häretiker noch besser wie die Juden, da jene „in aliquibus communiter sentirent cum ecclesiis, in aliquibus dissentirent ab ea“, diese aber Christum und die Kirche lästerten. Im X. Capitel giebt nun der Schreiber zur Erhärtung ihres Aber- und Unglaubens einige Proben. Sie hätten ganz grobsinnliche Vorstellungen von Gott, indem sie sich Gott körperlich als einen Menschen mit riesigen starren Fingern, unthätig auf einem von vier Bestien gezogenen Thron-Wagen sitzend, dächten u. s. w. Sie lehrten, das Alphabet sowie das Gesetz Moses sei vor Weltbeginn geschaffen, es existirten verschiedene Himmel, deren jeder eine eigene Bestimmung habe, ebenso mehrere Welten und Höllen. „Nulla veteris Testamenti pagina, nulla sententia est, de qua vel a majoribus suis non habeant conficta et conscripta mendacia, vel ipsi usque hodie nova semper superstitione confingant et interrogati respondere praesumant.“ Weiter erzählten sie, Jesus hätte Simon wegen seiner Härte und Stumpfheit Petrus genannt, sich beim Einzug in Jerusalem mit Hosianna anrufen lassen, er selbst sei nach mannigfachen Betrügereien an einem Gabelkreuz auf-

gehängt, ihm dann der Kopf mit einem Felsstück zertrümmert worden, hierauf habe man ihn an einem Aquäduct begraben, dort sei der Leichnam von einer Überschwemmung mitfortgerissen worden; nach langem, vergeblichem Suchen habe dann Pilatus bekannt gegeben, er sei auferstanden. Infolge dieser Lüge verdienen daher die Juden die grösste Anfeindung („odio dignissimi"), wofür noch viele biblische Citate beigebracht werden. Agobard weist dann auf die Apostel und die Urgemeinde hin, welche alle den Verkehr mit Juden gemieden, sowie Christus selbst, der ihre einstige Verwerfung vorausgesagt. Die Juden seien ja die Antichristen, welche den im Fleisch erschienenen Gott leugneten, welche stets am irdischen Jerusalem haften geblieben, wofür sie der Fluch des Endgerichtes treffen werde. „Erepti igitur de potestate tenebrarum Christiani et translati in regnum filii caritatis Dei nullatenus debemus eorum convictu et societate pollui a quorum erroribus omni genere probantur absoluti." Darin fasst sich sein Resultat zusammen.

Es sind wahrlich keine niedrigen Motive des Hasses gewesen, die den Kirchenfürsten zum Kampfe bestimmten. Das Höchste, das Glaubensgut sah er gefährdet. Dies seinem Kaiser klar zu machen, dazu veranlasste ihn vor allem sein Christenstand, aber auch das Bewusstsein der Verantwortlichkeit für die ihm anvertrauten Seelen.

5. Aber nicht minder gefährdet sah Agobard die Wohlfahrt seiner Kirche, den christlichen Glauben seines Volkes durch jene abergläubischen Vorstellungen, wie sie sich aus der heidnischen Vorzeit noch erhalten und zuweilen bald da, bald dort stärker hervortraten. Seinem wachsamen Auge konnte das nicht entgehen, und es ist wohl begreiflich, wenn er in heiligem Zorn gegen das Wiederaufleben und Eindringen solch' unchristlicher Anschauungen zu Felde zog. Auch schriftstellerisch ist er hervorgetreten. Die eine noch vorhandene Schrift ist betitelt: „liber Agobardi contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis" (M 147 bis 158; B I, 145—164). Dieselbe schliesst sich an eine vor-

hergegangene Besprechung mit Amtsbrüdern über ähnliche Dinge an und bringt „culturgeschichtlich interessante“ Mitteilungen über einen in weitesten Kreisen verbreiteten, unsinnigen Volksaberglauben. Derselbe bestand darin, dass allgemein in Lyon und Umgebung der Glaube verbreitet war, Hagel und Donner könnten nach menschlichem Belieben erzeugt werden („grandines et tonitrua hominum libitu fieri posse“). Gewisse Leute, Wettermacher („tempestiarii“) genannt, behaupteten nämlich eine besondere, leichte Luftart („aura levatitia“) herstellen zu können, welche zu derartigen Naturerscheinungen führe. Von diesen Wettermachern wurde des Weiteren erzählt, sie verkauften das durch Herbeiführung solcher Wetter abgeschlagene Getreide und die dadurch vernichteten Früchte an Leute, die aus einem Lande, Namens Magonia, auf Luftschiffen in den Wolken kämen. Man behauptete sogar, solche Luftschiffer gefangen zu haben, und der Schreiber selbst hat es einmal erlebt, dass Leute, die für „Luftschiffer“ gehalten wurden, von der Volksmenge beinahe gesteinigt worden wären. Nicht genug, die „tempestiarii“ massten sich an, durch Concentrirung von Regenmassen auf einen bestimmten Punkt ihre Feinde zu schädigen und umzubringen, sowie die Einwohner vor Unwettern zu schützen. Für letztere Dienstleistungen nahmen sie nach einem Tarif („canonicum“) bestimmte Zahlungen an. Die Unsinnigkeit dieses Aberglaubens darzuthun, ist Agobard's Bestreben. Und zwar sind es religiöse Gründe, die dagegen angeführt werden, wenn Agobard diese geistige Verirrung unter Benutzung reichen Schriftenmateriales hinstellt als eine Herabsetzung der Ehre Gottes, eine „plenitudo infidelitatis“. Denn es handelt sich hier für ihn um jene ungeheuerliche Lüge, dass Menschen etwas können sollen, was allein Gotte zusteht („homines facere posse, quod solius Dei est, et Deum non facere, quae facit“). Die ganze von Gott geleitete und erhaltene Schöpfung ist eine so offenkundige Thatsache, dass jede derartige Behauptung eine Lüge ist. Gott und Wahrheit sind identisch, da sie das Sein an sich

repräsentiren („creator"), dem das Geschaffene („creatura") gegenübersteht. Lüge ist aber das Nichtsein. Diese Wahrheit, dass Gott „omnium rerum conditor, rector et gubernator" ist, begegnet auf allen Blättern der heiligen Schrift. Agobard erinnert dabei an jene ägyptische Plage in Exodus IX, 18 ss., wo unverkennbar Gott als derjenige bezeichnet wird, der Donner und Hagel sendet. Mag es auch zuweilen heissen, dass böse Engel oder der Teufel irgend eine Katastrophe herbeigeführt haben, so liegt hier letztlich doch ein „praeceptum Dei" vor. Wenngleich den Geistern eine voluntas nocendi" zukommt, so ruht die „potestas" dazu jedenfalls in Gott, wie es besonders das Buch Hiob hervorhebt. Daneben gebraucht Gott als ausführende Organe die Menschen, aber keine „homines mali", sondern nur „homines sancti Dei", wie Moses, Aron, Samuel, Elias etc. solche Männer Gottes waren, welche nach seinem Willen unter Gebetsverrichtungen den Erweis göttlicher Liebe oder göttlichen Zornes herbeiführten. Ihnen gegenüber erscheinen Agobard diese „tempestiarii", welche nach ihrem eigenen Willen derartige Naturerscheinungen zu bewerkstelligen sich rühmen, nur als „homunculi", „servi Diaboli", welche „Diabolo illiciente" handeln. Das Treiben dieser Leute ist demnach vollkommen irreligiös, birgt aber weiterhin eine Gefährdung für Diejenigen in sich, welche auf diese Wettermacher ihr Vertrauen setzen; denn einmal verabsäumen sie ihre Pflichten gegen die Kirche, indem sie jenen „a fide et veritate nudi" ihr Geld zukommen lassen und dadurch mit ihren kirchlichen Verpflichtungen im Rückstande bleiben; sodann steht ihr Seelenheil auf dem Spiele, sofern die drei christlichen Tugenden der fides, spes und caritas in unnatürlicher Weise geteilt werden. Im Christentum gilt aber der Grundsatz, alles oder nichts („aut tota erit spes et tuta, aut intuta erit et nulla").

Von denselben religiösen, d. h. streng biblischen Grundgedanken wie diese chronologisch nicht näher zu bestimmende[1])

---

[1]) Vgl. Bluegel p. 15 s., Ebert p. 211.

Schrift ist die „epistola ad Bartholomaeum episcopum Narbonensem de quorundam illusione signorum (M 179—186; B I, 197—207). Dieser Brief ist von Agobard in Gemeinschaft mit zwei Lyoner Klerikern Hildigis und Florus in Beantwortung einer Anfrage des obengenannten Bischofs verfasst. Dieser Bartholomäus war in der Beurteilung angeblicher Wundererscheinungen, wie sie besonders in der Kirche eines heiligen Firminus beobachtet worden sein sollten, ängstlich geworden. Diese „signa“ bestanden in Anfällen („percussiones, ita ut caderent quidam modo epilepticorum vel eorum quos vulgus daemoniacos putat vel nominat“) und Stigmatisirungen („ut videantur et sentiantur in corporibus hominum stigmata exustionis, quasi si sulphur arsisse in locis illis contigisset“), ohne dass dieselben irgendwelche Änderung an dem Zustande der Betroffenen zur Folge gehabt hätten. Die, welche derartige Erscheinungen mit ansahen, wurden von unsinnigem Schrecken ergriffen und brachten an den betreffenden Orten Oblationen dar. Schon oben musste sich dem Leser die Beobachtung aufdrängen, dass Agobard Wundererscheinungen gegenüber keine principiell ablehnende Stellung einnimmt, sondern nur den religiösen, kirchlichen und biblischen Gesichtspunkt gewahrt wissen will. Da dies hier der Fall war, indem diese Wunder an kirchlichen Orten statt hatten, so konnte es sich an dieser Stelle nur darum handeln, dem Bischof von Narbon, der etwas skeptisch geworden war, darzulegen, dass es in der That derartige Heimsuchungen giebt. Denn, wie des Näheren von dem Schreiber ausgeführt wird, berichtet die heilige Schrift in der That sowohl von „percussiones“, welche „Deo permittente“ durch Vermittelung von Engeln, lebenden oder leblosen Wesen zustande kämen, als auch von „exustiones“. Es gehöre dies eben zur Unumschränktheit der Macht Gottes, dass er direct oder indirect bald Gottlose, bald Fromme heimsucht (= percutere im allgemeinen), um zu strafen oder zu prüfen. Bedenklich sei an den von Bartholomäus berichteten Vorgängen nur, dass die Zuschauer „terroribus decepti“ also „perdito

consilio meliore“ Opfer darbrächten, und dass keine „signa sanitatum, quae Deo largiente per merita sanctorum concessa videntur“ zu constatiren seien. Wäre dies der Fall, so wären Oblationen „more ecclesiastico et secundum dispositionem patrum“ wohl angebracht und segensreich, so aber diente das Geld offenbar, statt zur Ehre Gottes, nur der Begierde und Gewinnsucht Einzelner, welche Agobard als „cupiditatis aestu anhelantes“ bezeichnet und in denen Baluze die „praepositi“ zu finden glaubt. Jedenfalls entbehrt dieser letztere Punkt wünschenswerter Deutlichkeit, was Chevallard zur Äusserung veranlasst: „d'un côté saint Agobard ne parait pas soupçonner de fraude et d'un autre côté il n'ose pas décider“ (p. 82/83).

Eine wirklich ablehnende Haltung können wir bei Agobard beobachten in der Frage der Gottesurteile. Das Wesen derselben bestand darin, dass man durch rein menschliche Vermittelung ein Urteil Gottes über die Schuld oder Unschuld eines Menschen erzwingen wollte. Wie sehr ein derartiger Brauch in den Augen unseres Erzbischofs verächtlich erscheinen musste, lässt sich nach dem Bisherigen leicht begreifen. In Lyon, das früher zum burgundischen Reich gehört hatte, bildete die allgemeine Rechtsgrundlage die „lex Gundobada“, von Gundobald, einem arianisch gesinnten Burgunderkönig und Zeitgenossen Chlodwig's erlassen. Diesem Gesetz zufolge durfte „nur Burgunder gegen Burgunder als Zeuge auftreten; eine Folge davon war unter anderem die Anwendung des gerichtlichen Zweikampfes als Ersatz des Zeugenbeweises“. Agobard empfand dies als einen beklagenswerten Missstand und richtete deshalb ein Schreiben an den Kaiser: „liber A. ad imperatorem adversus legem Gundobadi et impia certamina, quae per eam geruntur“ (M 113—126; B I, 107—121), in welchem er denselben zur Einführung eines einheitlichen Reichsgesetzes, der anderen Ortes gebräuchlichen „lex Francorum“ zu veranlassen bemüht war. Seine Stellung war damit begründet, dass er sagte: solche Ordalien stünden im krassesten Widerspruch

zum Wesen des Christentums („talia certamina vehementer contraria sunt simplicitati et pietati Christianae et doctrinae evangelicae nimis adversa"). Seine Argumentation war dabei folgende: Durch den christlichen Heilsuniversalismus sei aller Unterschied zwischen Völkern und Ständen aufgehoben, es sei „una fides", „una spes", „una caritas". Diesem Idealzustand einer „civitas Dei" widerspreche die Mannigfaltigkeit von Gesetzen, sofern die Christen „interius", „in rebus perennibus", „secundum Deum" durch die „lex Christi" geeinigt seien, während sie sich „exterius", „in rebus transitoriis", „secundum saeculum" häretischen Gesetzesbestimmungen fügen müssten, welche kein „testimonium", sondern nur „certamen" zuliessen. Ein Angehöriger der „ecclesia sancta", des „regnum Dei", des „populus adquisitionis" unterstehe Bestimmungen des „regnum diaboli", des „populus perditionis". Erscheine also schon infolge ihres arianischen Ursprunges die „lex Gundobada" als eine „lex damnosa", so noch mehr, blicke man auf die „certamina" selbst. Denn einmal seien es ganz geringfügige Dinge („pro vilissimis rebus"), um derentwillen sich der Mensch körperlicher Schädigung aussetze, sodann solle die angeborene Körperstärke den Ausschlag geben, ja selbst ein „judicium Dei" statuiren. Eine derartige Vorstellung stehe im Gegensatz zum christlichen Glauben. Denn einmal werde dadurch einer geradezu unwürdigen Anschauung von Gott Vorschub geleistet, ferner das Wesen der christlichen Religion afficirt. Hier werde allgemeine Nächstenliebe proclamirt, hier gelte der Grundsatz „veritas moriendo declaratur non occidendo", hier ruhe die eigentliche Entscheidung in der Zukunft. Wo bleibe da eine Möglichkeit, dass Gott in diesem Leben durch heisses Wasser, glühendes Eisen oder gar Zweikämpfe Entscheidungen treffe! Seien wirkliche Streitsachen vorhanden und keine Aussicht auf friedliche Beilegung, so sei dafür das weltliche Gericht die entscheidende Instanz, welches als eine Institution Gottes anzusehen sei, soweit es sich eben aus gläubigen Richtern constituire und sofern nicht „periura et munera",

sondern „discussio causarum et subtilitas investigationum" gelte unter Anwendung der „canones Gallicani". Dabei sei jedoch der Krieg unter anderen Gesichtspunkten zu beurteilen, wie ja überhaupt hier und in anderen Lagen der göttlichen Weltregierung ihr Recht einzuräumen sei.

In einer zweiten Schrift „liber de divinis sententiis digestus cum brevissimis ad notationibus contra damnabilem opinionem putantium divini judicii veritatem igne vel aquis vel conflictu armorum patefieri" (M 249—268; B I, 301 bis 329), die sich „offenbar sogleich an das grosse Publicum wendet", behandelt Agobard denselben Gegenstand nur in allgemeinerer Form. Im ersten Teile werden dieselben Gesichtspunkte geltend gemacht, dass es sich bei diesen Ordalien, unter denen noch die Kreuzesprobe erwähnt wird („constitue cruces, ad quas stans immobilis perseverem"), um ein gewaltsames Eingreifen in göttliche Geheimnisse handle, dass dieselben völlig den göttlichen Intentionen, welche allgemeine Nächstenliebe fordern und an Richter und Zeugen verweisen, widerspreche. Die „certamina" dienen nur den „animositates et adinventiones vanorum hominum". Im zweiten Teile wird dann unter Verwendung zahlreicher biblischer Citate die Unchristlichkeit des Zweikampfes als Gottesurteil nachgewiesen, da derselbe dem christlichen Fundamentalsatze von der Nächstenliebe zuwider sei.

Die Bemühungen Agobard's scheinen nicht erfolglos geblieben zu sein. Nachdem Ludwig schon früher die Kreuzesprobe verboten hatte, hat er später den Zweikampf beschränkt und die Wasserprobe untersagt. Wenn nicht die völlige Beseitigung dieser Gottesurteile gelang, so war eben die Zähigkeit, mit welcher das Volk an derartigen Gewohnheiten hält, daran schuld (cf. Marks, p. 18).

6. Dem „Aberglauben im Staatswesen" zur Seite tritt der Aberglaube in der Kirche in Gestalt der Bilderverehrung. Es ist bekannt, wie damals die Frage nach der Bilderverehrung jahrzehntelang im Mittelpunkt des religiösen Interesses stand. Karl der Grosse hatte in den bekannten „libri

Carolini“ dieselbe in ablehnendem Sinne entschieden. Ludwig den Frommen beschäftigte diese Angelegenheit aufs Neue, als der byzantinische Kaiser Michael ihn von seinem bilderfeindlichen Vorgehen in Kenntnis gesetzt hatte. Zu Paris 825 erklärten sich die von Ludwig zusammengerufenen Bischöfe und Theologen gegen die Adorirung der Bilder, nachdem zuvor auf seinen Befehl in Übereinstimmung mit Papst Eugen II. fränkische Bischöfe durch Zusammenstellung der hierher gehörigen Stellen aus Bibel und Vätern die nötigen Vorarbeiten gethan hatten. Ein solches Referat scheint auch Agobard übernommen und zu Paris vorgetragen zu haben[1]), wie es vorliegt in „liber contra eorum superstitionem, qui picturis et imaginibus sanctorum adorationis obsequium deferendum putant“ (M 199—228; B I, 221—268). Denn in der That ist dieses Buch nichts anderes als eine Vereinigung meist patristischer Citate[2]). Dasselbe schliesst mit den Worten: „finit de picturis Agobardus episcopus“. Im Verlauf der Darlegung findet sich nach dem Citat meist ein „hactenus beatus Augustinus“; „haec de prafati viri libelli sumptisse sufficiat“. Eingeleitet wird die Schrift durch die Stelle Exod. XX, 2—5, einer Auslegung dieser Stelle durch Augustin und eigenen Bemerkungen des Verfassers. Die folgenden Capitel beginnen gewöhnlich mit einer kurzen Voranstellung des das jeweils sich anschliessende Citat beherrschenden Hauptgedankens, daneben finden wir „audiamus“, „legimus“. Dazu kommt, dass die ganze Abhandlung mehr eine allgemein principielle Lösung der Frage bietet und nicht auf concrete Verhältnisse anspielt (gegen Klap). Es ist für uns ziemlich sicher, dass wir es hier mit einer von Agobard 825 zu Paris gehaltenen Rede zu thun haben, deren Zweck darin besteht, durch Belege aus den Kirchenvätern die Un-

[1]) Dies stellen in Abrede: Simson p. 249; Bluegel p. 40 Anm. 1.

[2]) Fleury, Hist. ecclésiast. Paris 1750, p. 245: „ce traité d'Agobard n'est presque autre chose qu'un recueil de passages de S. Augustin et de quelques autres pères.“

haltbarkeit der Bilderanbetung darzuthun. Der Gedankengang ist kurz folgender: Gott ist Geist und will daher im Geiste angebetet sein, nicht durch sinnliche „figmenta“. Gott ist Schöpfer, darum darf dem Geschöpfe nicht des Schöpfers Ehre zukommen, noch weniger aber erst wieder menschlichen Gebilden, da sonst zwischen Gott und Mensch noch andere Mittler eingesetzt würden als allein der Gottmensch. Diese Gefahr liegt aber nahe, wenn den Bildern nicht nur „divinitas“, sondern auch „sanctitas“ und „sanctificatio“ zugeschrieben wird. Auf Gott allein muss der Mensch die Hoffnung seiner Seligkeit setzen. Die Anbetung der Bilder bedeutet daher einen Rückschritt von einer höheren, geistigen Stufe auf eine bedeutend niedere, sinnliche. Denn diese „sensibiles imagines“ rufen in dem Beschauer falsche Vorstellungen wach, erwecken die „libido“, verbannen den Glauben aus dem Herzen und lassen die Seligkeit in sinnlichen Dingen ahnen, während in Wirklichkeit die Seele allein Gott verehrt. Die Bilderanbetung ist ein Zeichen, dass der Teufel wieder im Regimente ist und die Menschheit zur Sinnlichkeit zurückführen will; denn im Vergleich zum heidnischen Vorleben bedeutet diese Art Bilderchristentum nur einen Wechsel der Idole. Ein Christ aber betet Gott allein an, opfert ihm allein „mysterio corporis et sanguinis quo sumus redempti“ und „in sacrificio cordis contriti et humiliati“. Trotzdem sind die Heiligenbilder nicht zu verwerfen; sie haben einen rememorativen, decorativen und didaktischen Wert, sie sind da „ad recordandum, non ad colendum“. Denn das haben alle Märtyrer, welche auf den Bildern dargestellt werden, verdient, da sie bis zum Tode für die Wahrheit gekämpft, da ihnen Gott die Siegeskrone und eine vermittelnde Stellung („nobis intercessionis eorum tribuit adjutoria“) zuerteilt hat. Es ist das die „recordatio firmitatis catholicae fidei“. In der That sind dies keine neuen, freireligiösen Gedanken[1]), die hier

[1]) Wenn A. den Beschluss des Conciles von Elvira 306: „ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur“ citirt, so ist das nicht zu

entwickelt sind, sondern lediglich die Gedanken derer, in welchen Agobard die Repräsentanten der Rechtgläubigkeit erblickte. Er selbst will nur die „sincera religio", den „mos catholicus", die „antiqua patrum traditio" wiedergegeben wissen. Wenn Baluze schreibt: „ego crediderim Agobardum scripsisse, quod omnes (sc. episcopi) tunc in Gallia sentiebant", so ist das richtig, daher kann man der Gallia Christiana (p. 57) recht geben, wenn es dort heisst: „in eo vero si duriora sunt non nulla, certe contra fidem, si bene intelligantur, nihil contineri facile est ostendere". Weder die Schrift über die tempestiarii oder das Antwortschreiben an Bartholomäus, noch dieser Bilderstreit lassen an der Recht- und Wundergläubigkeit dieses Mannes zweifeln. Und wenn die Pariser Synode sich zu dem Grundsatz „adorare vero nefas" bekannte, so stimmt mit demselben Agobard's Ansicht voll überein. Letzterer wehrt sich nur energisch gegen menschliche Eingriffe in rein göttliche Dinge, wie aus seiner Polemik gegen die Ordalien ersichtlich, er will nur von einer rohsinnlichen Bilderverehrung nichts wissen. „Aspiciamus picturas quasi picturam vita, sensu et ratione carentem." Die Anerkennung von Heiligen, ihrer Fürsprache, die Verehrung von Reliquien erweisen zur Genüge seinen echt katholischen Standpunkt[1]).

Bestand für Agobard der Hauptfehler in der Bilderanbetung in der rohen Versinnlichung der Religion, so war diese Gefahr gleicherweise gegeben mit der Neugestaltung

verstehen, als ob er überhaupt Bilder verwerfe, sondern nur im Ernstfalle als adiaphorisch hinstellt; wie Chevallard (p. 45) richtig bemerkt: ce decret a causé beaucoup de peine aux erudits: la vraie explication nous parait pourtant aisée, c'est celle même de S. Agobard. Il était sage, pour préserver la réligion des peuples, de s'abstiner au moins transitoirement de toute peinture devant servir au culte dans les églises."

[1]) Agobard's Verhältnis zu dem Bilderstürmer Claudius von Turin ist noch nicht klar gelegt. Vgl. übrigens: Dümmler, Cl. v. T. i. Sitzungsber. der kgl. preuss. Akad. d. Wissenschaft in Berlin 1895, XXIII. Stück p. 433 s., Schmidt in PRE. III[2], 243 u. Foss in PRE. IV[3], 136.

der liturgischen Gesänge. Besonders war auf diesem Gebiete der Metzer Chorbischof Amalarius Symphosius[1]) reformatorisch thätig. Er ging darauf aus, die Uniformirung des gesamten fränkischen Cultus unter möglichst weitgehender Berücksichtigung der römischen Liturgie herbeizuführen. Da er während der durch die Flucht Agobard's entstandenen Vacanz des Lyoner Erzbischofsstuhles interimistisch mit der Vertretung betraut wurde, so wird er auch diese Zeit in Lyon dazu benutzt haben, für seine liturgischen Reformideen Propaganda zu machen und scheint wirklich nicht wenig Anhänger gefunden zu haben, wenn auch die Feinde nicht schwiegen, unter ihnen der Schüler und Verehrer Agobard's, der Diakon Florus. Dieser scheint sich redlich um die Rückkehr seines Meisters bemüht zu haben. Bekanntlich wurde auch Amalarius auf der Synode zu Quiercy 838 verdammt und Agobard zurückgerufen. Wir besitzen nun eine Schrift „liber Agobardi de correctione antiphonarii" (M 329 bis 340; B II, 85—101). Es wird in derselben auf das Vorhandensein eines Antiphonars Bezug genommen, welches ein „vanus praesumptor" geschrieben und welches in Lyon im Gebrauche war. Offenbar ist hier das von Amalar eingeführte Antiphonar gemeint. Im III. Capitel teilt Agobard mit, dass er ein neues Antiphonar zusammengestellt habe, und verbreitet sich dann über die Grundsätze, welche ihn dabei leiteten. Jedenfalls hat Agobard bald nach seiner Rückkehr[2]) nach Lyon diese Zusammenstellung vorgenommen, um die Amalar'schen Reformen unschädlich zu machen, nachdem er zuvor mündlich mit der Geistlichkeit und den Sängern sich auseinandergesetzt hatte (M 329; B II, 85). Im ersten Teil derselben sucht er an einzelnen Beispielen nachzuweisen, wie unbiblisch und antikirchlich Amalar's Änderungen waren.

---

[1]) Über ihn Mönchemeier in den kirchengeschichtl. Studien von D. Knöpfler, Münster 1893; vgl. auch Krieg, die liturg. Bestrebungen i. Karoling. Zeitalter. Akad. Progr. Freiburg 1888.

[2]) So auch Mönchemeier, anders Klap, der sie noch in der Verbannung geschrieben sein lässt.

In der von Amalar geänderten Weihnachtsvigil heisst es z. B.: „Sobald die Sonne am Himmel aufgegangen ist, werdet ihr den König der Könige vom Vater hervorgehen sehen, wie einen Bräutigam aus seinem Gemach.“ Hieran ist nach Agobard auszusetzen: „sponsus“, als ob Christus die menschliche Natur vom Himmel mitgebracht habe, während das Wort dieselbe erst im jungfräulichen Leibe angenommen und aus demselben, wie ein Verlobter aus dem Gemach hervorgegangen. Ferner ist die allgemeine Zeitbestimmung unzutreffend. In dem bekannten Responsorium „tenebrae factae sunt“ heisst es, „da durchstach einer von den Soldaten die Seite Jesu, und er senkte sein Haupt und gab den Geist auf“. Dies ist schriftwidrig, da Christus nicht „necessitate“ und „potestate“, sondern „benignitate propriae voluntatis“ gestorben sei, da es weiter heisst, dass die Beine des schon gestorbenen Jesus nicht gebrochen wurden, sondern ein Soldat seine Seite mit der Lanze geöffnet hat. Ebenso widerspricht es dem „ordo scripturae“, wenn es an anderer Stelle heisst: „Das Wort sei durch das Ohr der Jungfrau in diese Welt gekommen“, als ob durch den Ton der Engelsworte die Jungfrau den Sohn empfangen habe, während derselbe ausdrücklich erst verheissen wird. Ebenso ist es falsch, wenn der „uterus virginalis“ als „regio nostra“ bezeichnet wird, da jene Jungfrau die Mutter des eingeborenen Sohnes ist, während die anderen Menschen „non ex virginea sed ex corrupta carne“ geboren werden. Alle diese Neuerungen widersprechen eben dem „ordo verborum divinorum“, dem „ordo evangelicus“. Da sie also demselben nicht homogen sind, kann Agobard in ihnen nur überwiegend Spuren menschlichen Geistes erblicken, und ist es in seinen Augen eine unverantwortliche Sünde, dieses neue Antiphonar zu benutzen. Aber nicht nur inhaltlich tragen für ihn diese Wechselgesänge den Stempel menschlichen Geistes an sich, sondern auch in Hinsicht der Art und Weise des Vortrages. Durch die Heranziehung einer besonders kunstreichen Sangesweise ist nach seiner Meinung die Gefahr gegeben, dass die Hörer

über den ästhetischen Genuss den Inhalt und Ernst der Sache ausser Acht lassen und ihr Seelenheil auf das Spiel setzen; denn sie ist ein „cantus mortuus sine vita“, bestehend nicht in Förderung geistlichen Lebens, sondern in der Erregung sinnlicher Triebe. Aus der „ecclesia Dei“ wird eine „scena populorum“, wobei es nur noch auf „theatrales sonus et scenicae modulationes“ ankommt; eine Profanirung, ja eine Aufhebung alles Göttlichen findet infolgedessen statt. Neben dem Seelenheil der Hörer kommt nicht minder das der Sänger in Frage, indem die Form so viel Anforderungen an die Einübung stellt, dass ihnen die Möglichkeit genommen wird, sich anderweitig auszubilden. Dazu kommt, dass diese Vortragsweise bei all' ihren Modulationen nicht dem Ernste der Sache selbst entspricht, indem die „levitas“, wie sie sich in der zügellosen Ungebundenheit menschlicher Einfälle und der allzu freien Anwendung menschlicher Wohllaute verrät, nicht der „gravitas“ entspricht, welche schon grossen und ernsten Männern gegenüber, noch mehr aber bei dem Urheber der Weisheit und der Würde, nämlich Gott, am Platze ist. Auch in allen diesen zum Teil scharfen Auseinandersetzungen ist sich Agobard bewusst, den „sacrorum statuta canonum catholicorumque patrum sententiae“ zu folgen, führt er doch deren eine stattliche Reihe ins Feld. Diesen Neuerungen stellt er den Grundsatz entgegen: „non cuisque figmentis sed Spiritus divini eloquiis majestas divina laudanda est“. Wie der Gläubige im Vaterunser nicht mit seinen eigenen Worten, sondern denen Christi bete oder im Glaubensbekenntnis Worte der Apostel gebrauche, so müssten auch da, wo es sich um den Lobpreis Gottes handele, Psalmen, Hymnen und geistliche Gesänge erschallen. Einst baten die Jünger den Herrn: lehre uns beten. Gott loben ist aber etwas Erhabeneres als beten, da letzteres nur augenblicklicher menschlicher Schwachheit Rechnung trägt, ersteres aber in die Zukunft reicht. Darum bedarf man hier erst recht göttlicher Worte. „nullus nisi eo erudiente Deum digne collaudat.“ Diese „verba ignita finden sich in der heiligen

Schrift, den Einrichtungen und Beispielen der Väter. Diese „viventia Christi eloquia" kann Gott nicht zurückweisen, da es seine eigenen („propria") sind. In diesem Sinn der „fidei puritas et religionis disciplina" müssen daher alle zur Messe nötigen Bücher zusammengestellt sein, der „liber mysteriorum", der „liber lectionum" und der „officialis libellus", d. i. das Antiphonar (M 338; B II, 100), da nur bei Ausführung der heiligen Officien im Einklang mit der Glaubensregel und der väterlichen Lehre dieselbe Form der Rede, der Lectionen und der Modulationen gewahrt bleibt.

In diesem Zusammenhang ist noch zu erwähnen „Agobardi liber de divina psalmodia" (M 325—330; B II, 80—84), dessen Inhalt folgender ist: da kürzlich ein thörichter und gottloser „calumniator" aufgetreten, welcher die Kirche von Lyon durch Wort und Schrift gespalten und ihr den Vorwurf mache, dass sie nicht die richtige Art des feierlichen Gesanges betreibe, so sei es nötig gewesen, die ganze Reihe der heiligen Officien sorgfältig in einem Antiphonar zusammenzustellen mit der Vorrede „pii et orthodoxi patris, cuius probatione fides atque doctrina in munere Domini Dei nostri omnibus examinata ac declarata celebriter innotuit". Alle, die dasselbe erhalten, müssten eingestehen, dass dasselbe in allem die väterliche Sitte bewahrt und sich von der alten Kirche nicht entfernt habe und jede zu billigende andere Ansicht nicht verachte, aber nach des Apostels Beispiel müsse man dem Besseren und Nützlicheren folgen. Schon die Concilbeschlüsse verpönten „plebeios psalmos" und „poetice compositum" im Gottesdienst. Hätte der Verleumder demütig und gehorsam gedacht, so wäre er in seiner Albernheit nicht so weit gegangen, dass er Unbekanntes und Profanes als heilige Schrift hinstellte und durch allegorische und lächerliche Deutungen rechtfertigte. Wenn er verständig wäre, so hätte er einsehen müssen, dass nur „divina eloquia" zu singen seien, wie sie sich seit den Tagen David's in den Psalmen erhalten. Mit diesen Gedanken bricht die Schrift plötzlich ab. Mönchemeier (p. 60/61) hat die Echtheit dieser

Schrift angezweifelt und sie dem Diakon Florus zugewiesen, eine Hypothese, die auch Hauck, R.E. I[3], 246 ss. angenommen. In der That ist Agobard's gemütvolle und ernste Schreibart hier nicht wieder zu finden. Der Schluss, dass ein anderer der Autor sei, wird daher nicht unberechtigt sein. Baluze hat in dem „pius et orthodoxus pater" den Amtsvorgänger Leidrad zu finden geglaubt. Mönchemeier bemerkt demgegenüber mit Recht, es sei merkwürdig, dass Leidrad eine Vorrede zu dieser neuen Ausgabe verfasst habe, und steht nicht an, in dieser Vorrede einen Hinweis auf Agobard's Schrift „de correctione antiphonarii" zu erblicken. Infolgedessen ist es sehr wahrscheinlich, dass Florus der Verfasser des „liber de divina psalmodia" ist. Derselbe wird nach Agobard's Tode, der die Fertigstellung des neuen Antiphonars seinem Lehrer nicht mehr ermöglichte, das Werk zum Abschlusse gebracht haben.

Auch die letzte hierher gehörige Schrift: „contra libros quattuor Amalari abbatis" (M 339—350; B II, 101—119) müssen wir dem Agobard absprechen. In der Masson'schen Ausgabe stand diese Schrift noch nicht, sie wurde erst von Baluze auf Grund des Codex M.S., welcher nur dieses Buch und den „liber de privilegio et juri sacerdotii" enthielt, aufgenommen. In derselben handelt es sich um eine Widerlegung der Schrift Amalar's „de ecclesiasticis officiis, und zwar in der Weise, dass die betreffende Stelle aus Amalar's Werk mit genauer Capitelangabe wörtlich citirt wird und ziemlich dürftig widerlegt wird, so dass Mönchemeier (p. 59) eine auffallende Ähnlichkeit mit den sonstigen Schriften des Florus zu constatiren sich gezwungen sieht, ohne freilich die nötige Consequenz zu ziehen. Er weist nur (p. 44—49) darauf hin, dass eine sogenannte „epistula" die Einleitung zu einer Rede des Florus auf der Synode zu Quiercy 838 bilde, deren Schluss sich am Ende einer „epistula de causa fidei" befindet. In dieser „epistula" sagt Florus, er wolle die Schriften Amalar's selbst seinen Erörterungen zugrunde legen, es werde beim Vorlesen die Verwerflichkeit

seiner Ideen sich zeigen. Dieselben fehlen. Ich vermute, dass hier ein Teil jener Rede vorliegt. Im Schlussteil der Rede in „de causa fidei“ finden sich Sätze über das Abendmahl, derselbe Gegenstand, mit dessen Widerlegung die angebliche Schrift Agobard's plötzlich abbricht.

7. Musste nach Agobard's Meinung der innerkirchliche Zustand, was Gottesdienst und Bilderschmuck anlangte, völlig den in der h. Schrift und bei den Vätern gegebenen Normen entsprechen, sollte er wirklich katholisch sein, so gehörte es auch zu dem Wesen einer wahrhaft traditionell katholischen Kirche, dass derselben auch äusserlich durch materiellen Besitz ihre Existenz gesichert sei. Es ist selbstverständlich, dass in dieser Frage nach dem Kirchengut die Interessen sich teilen mussten, je nachdem der politische oder kirchliche Gesichtspunkt in den Vordergrund rückte. In der Merovingerzeit erfreute sich die Kirche einer stetigen Zunahme ihres Besitzes. In den jene Periode abschliessenden politischen Wirren geriet derselbe jedoch zum grossen Teil wieder in die Hände der Laien, sei es, dass er ihnen von den jeweiligen Machthabern geschenkt wurde, sei es, dass sie sich denselben widerrechtlich aneigneten. Die Geistlichkeit unterliess es aber nicht, von neuem jeweils ihre Rechte geltend zu machen, wenngleich nicht immer mit durchschlagendem Erfolge. Schon unter Karl dem Grossen wurden zur Sicherung und Mehrung kirchlichen Eigentums verschiedene Erlasse veröffentlicht. Unter Ludwig dem Frommen suchte Agobard diese Frage wieder in Fluss zu bringen, indem er den auf dem Reichstag zu Attigny 822 anwesenden Mitgliedern dringend empfahl, des Kaisers Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand zu lenken. In der That kam auf dem Reichstag zu Compiègne 823 die Frage nach dem säcularisirten Kirchengut von Neuem zur Sprache. Indessen führten die Verhandlungen nur dahin, dass das an dem Kirchengut verübte Unrecht nur erst einmal zum allgemeinen Bewusstsein gebracht, die Laien zu schonender Behandlung der in ihre Hände übergegangenen und zum Schutze der Kirchen im Besitz der

diesen verbliebenen Gütern veranlasst werden sollten. Noch während dieses Reichstages trat Agobard, der an demselben nicht teilgenommen, in dieser Sache schriftstellerisch hervor. Dadurch, dass er nämlich durch seine Anregungen diese Bewegung hervorgerufen, hatte er sich in den Kreisen der „clari et honorati viri“, die Kirchengut besassen, heftige Anfeindung zugezogen. Vornehmlich in Septimanien und der Provence erhob sich ein Sturm der Entrüstung über ihn. Der geistliche Hirte dieser Gegend konnte ihrem Anstürmen nicht Herr werden und wandte sich infolgedessen an den Lyoner Erzbischof persönlich mit der Bitte um Auskunft über die Sachlage und besonders seine Anteilnahme. Agobard kam diesem Ansinnen nach in dem „liber de dispensatione ecclesiasticarum rerum“ (M 227—250; B I, 268—300). In den ersten sechs Capiteln giebt er eine geschichtliche Darlegung über den Reichstag von Attigny und Compiègne, wie sie oben verwertet ist, während er im zweiten principiellen Teil sich über Unantastbarkeit des Kirchengutes und die Sünde des Kirchenraubes des Näheren auslässt. Aus den geschichtlichen Darlegungen der ersten Hälfte ist besonders die Rede interessant, in welcher Agobard zu Attigny die Frage anregte. Denn sie lässt seine Stellung in der Sache genau erkennen. Die Säcularisation des Kirchengutes, führt er dort aus, verstosse gegen Schrift und canones. Es liege in der Natur der Sache, dass fromme Kaiser, Regenten und Bischöfe bei der stetigen Ausbreitung der Kirche und der damit gegebenen Bereicherung derselben an materiellen Besitz, die Unantastbarkeit des letzteren zu sanctioniren suchten. Diese darauf bezüglichen „canones“ seien somit „spiritu Dei, consensu totius mundi, oboedientia Principum, consonantia scripturarum“ festgesetzt. Eine Verletzung derselben komme also einem Vergehen gegen Gott und die Kirche gleich. Wenn man demgegenüber einwende, damals konnten diese Verordnungen angebracht gewesen sein, jetzt seien sie nicht mehr gültig, da die Zeiten sich geändert haben, so sei darauf zu antworten, dass die „canones“ göttlichen Ursprunges seien,

Gott aber alles gegenwärtig habe, er also auch damals die „necessitates“ der Gegenwart mit einbezogen habe. Im zweiten Teile belehrt dann Agobard den Adressaten über die Berechtigung sowie Heiligkeit der kirchlichen Güter, und zwar einmal durch biblische Begründung. Das Alte Testament lehrt in seinen Augen, dass seit Menschenanfang mit dem Priester- und Altardienst Kirchenbesitz gegeben war, in der Einrichtung des Zehnten, den Städtezuweisungen an Leviten, den Weihgeschenken an Gott, zeigt ferner an erschreckenden Beispielen, wie unantastbar Tempelgüter waren, betont, dass das Nichtausführen, ja das Unterlassen von Gelübden mit strenger Strafe belegt, noch mehr, dass selbst Ungläubige für Wahrung des Besitzes oder gar Mehrung desselben eintraten, lässt schliesslich erkennen, dass wahre Religiosität in der Liebe zum Hause Gottes besteht. Auch das Neue Testament giebt Belege dafür, dass ein Gläubiger der Kirche opfern müsse, zeigt am Beispiel des Judas, wie schwer es ist, die Kirche zu berauben, lehrt, dass man Gott seinen Zehnten, die Erstlinge, gelobte wie freiwillige Gabe, dem Kaiser aber seine Abgabe und seine Steuern geben und die Kirche von Abgaben frei sein müsse. Dementsprechend haben auch die heiligen canones bestimmt, dass das Kirchengut lediglich der Armenunterstützung, der Unterhaltung von Priestern und Geistlichen, sowie der Kirchenreparatur zu dienen habe, dass Laien nicht einmal dasselbe verwalten sollten. Aber nicht nur notwendig, sondern ebenso unantastbar ist nach allen diesen Bestimmungen das Kirchengut. Wer sich am Besitze der Kirche vergreift, begeht eine Sünde gegen Gott, untersteht damit göttlichem Strafurteil, wie es oft in dieser Welt durch „percussiones“ vollzogen wird, aber sicherlich die „poenae aeternae“ zur Folge hat. Für diesseitige „delectationes“ werden damit jenseitige Vorrechte preisgegeben. Wer diesen Besitz überhaupt in Abrede stellt, der verkennt damit die Liebe Gottes, die sich darin äussert, dass er vom Menschen als Gabe annimmt, was er selbst gegeben hat. Von diesen Gesichtspunkten aus musste Agobard

in der augenblicklichen Lage eine Hintansetzung kirchlicher Interessen erblicken. Man vergriff sich am Kirchengut oder beraubte es seiner eigentlichen Bestimmung. Doch traf dieser Vorwurf nicht sowohl die Laien, welche auf alle mögliche Weise die Kirchengüter an sich rissen, sondern auch besonders die Geistlichen selbst, die sich nicht scheuten, mit kirchlichen Geldern einem ausschweifenden Leben sich hinzugeben, ein Missstand, dem Agobard im Gefühl sittlicher Entrüstung scharf zu Leibe geht. Denn es war ihm klar, dass der Kirche nicht allein ein ausgedehnter weltlicher Besitz, sondern in gleicher Weise eine würdige Geistlichkeit not that, um ihrer Aufgabe gerecht zu werden. Wie viel in dieser Beziehung auszusetzen war, davon zeugen so manche Reichstagsbeschlüsse jener Zeit, welche eine geistige wie sittliche Hebung des Priesterstandes herbeiführen sollten.

Schon im Schlusscapitel der oben dargelegten Schrift hatte Agobard auf diesen wunden Punkt des kirchlichen Lebens den Finger gelegt, doch sicherlich damals nicht zum ersten Male. Denn schon bald nach seinem Amtsantritt scheint er die „epistola ad clericos et monachos Lugdunenses de modo regiminis ecclesiastici“ (M 190—200; B I, 210—220) als Hirtenbrief erlassen zu haben, um das Misstrauen zu brechen, welches ihm die „abbates, praepositi, presbyteri“ entgegenbrachten, weil man die Wahl als gegen kanonische Regeln verstossend anfocht, sowie in „diesem schönen und lesenswerten“ Briefe die Grundsätze darzulegen, welche ihn in seinem Amte leiten sollten, indem er seine Anschauungen über Leben und Beruf eines rechtschaffenen Geistlichen entwickelte. Agobard geht hierbei von dem Wesen der christlichen Kirche aus, wie sie ihren Grund und ihr Leben in Christo hat, und wie sie bestrebt ist, dem grossen Hirten seine Herde zuzuführen. Das geschieht dadurch, dass die Geistlichen die ihnen anvertrauten Seelen je länger je mehr dem ungöttlichen Treiben der Welt entnehmen, jene „jucundissima avocatio“, wie sie nur durch Christum zu haben ist, herbeiführen. Das „avocare animas fidelium“ ist darum der



Inhalt und Zweck des „praedicationis officium“ und des „locus regiminis“. Das „avocare“ hat dann zur unmittelbaren Folge das Hinweisen auf „coelestia regna“, die Hinkehr zu „amor et laus Christi“. In dieser Weise erfüllt der Kleriker seine Aufgabe als „adjutor Dei“, nur so wartet seiner die „corona justitiae“. Aber dazu gehört, dass der Geistliche „ex sinceritate“ und nicht „causa alterius rei“ Christum predigt, dass er selbst „pius“ und nicht „impius“ ist oder gar „per simulatam justitiam“ predigt. Diese „res altera“ besteht nun darin, dass der Prediger nicht die Sache Gottes, sondern sein Interesse („sui amor et propria laus“) im Auge hat, dass er sich, aber nicht Christum predigt, dass er Irdisches und nicht Himmlisches will, indem er auf eigene Ehre und eigenen Nutzen ausgeht („ad honores et divitias temporales pervenire“) oder sofern er das nicht kann, wenigstens seinen Lebensunterhalt damit gewinnen kann („victum et segumentum ex sacro ministerio adipisci“), so dass also gilt: „non accipiunt ut praedicant sed praedicant ut accipiunt“. Seine „avocatio et consolatio“ sucht er also „in divitiis, in ornamentis metallicis, in venationibus, aucupationibus ac piscationibus et quod peius est, in comessationibus et ebrietatibus et sonis musicis“. Jeder solcher Kleriker, der „suae propriae voluntati obtemperet“ ist ein „adulter“ und steht auf gleicher Stufe mit den Häretikern; statt an seinem Teile mitzuarbeiten am Werke Gottes ist er nur ein „destructor operis Dei“, ein „adjutor Antichristi“, damit verfallen dem Gerichte der Ungläubigen, mag er noch so hochstehen in den Augen der Menschen, über noch so grosse Beredsamkeit verfügen; denn er predigt eben nicht Christum. Darum ist er aus dem „thalamus interior“ zu entfernen und kann höchstens patientiae permissu“ zu gleichgültigeren Angelegenheiten herbeigezogen werden. Für den einzelnen Gläubigen gilt jedenfalls, dass er nur an Christum sich hält, den Prediger nur in Christo als Nächsten liebt und verehrt, „amat in Sponso, non pro Sponso“. Hat eine gläubige Seele einen schlechten Hirten, so muss sie ihn eben

tragen in dem Gedanken, dass sie einen grösseren Hirten hat, der über allen steht.

Kennzeichnet dieser Hirtenbrief mehr die principielle Seite der Sache und lässt sich nur aus zerstreuten Andeutungen auf eine Corruption schliessen, so führt die Schrift „ad Bernardum episcopum de privilegio et jure sacerdotii" (M 127—148; B I, 122—145) mitten hinein in das Leben und lässt den Leser keinen Augenblick zweifeln an dem Vorhandensein thatsächlicher Missstände; präcisirt doch Agobard den Zweck dahin, durch alt- und neutestamentliche Schriftaussagen sowie Aussprüche der Väter die „foeditas nostri temporis, omni lacrimarum fonte ploranda" darzuthun. Diese unhaltbaren Zustände waren, wie dieser Anklageschrift zu entnehmen ist, durch die üble Gewohnheit herbeigeführt, dass angesehene Laien sich einen Hauscaplan („sacerdos domesticus") hielten, um der Kirche und ihren Anforderungen gegenüber sich frei bewegen zu können. Da keine guten Priester, d. h. solche, denen es Ernst mit ihre Berufe war, sich dazu hergaben, so nahmen die hohen Herren aus ihren eigenen Untergebenen sich ihre Priester, indem sie dieselben heranbilden liessen, oder sie liessen sich dieselben von anderen stellen. Natürlich war damit eine Untergrabung des ganzen Standes gegeben, indem nur Leute „criminibus involuti", sondern auch „ignorantia caeci" dazu verwendet wurden. Dieselben, durch ihre Herren in diesen Stand versetzt, bemühten sich natürlich, statt ihre Stellung geltend zu machen, denselben in allem zu willfahren, so dass sie im Laufe der Zeit zu Dienstleistungen, wie „ad mensas ministrare", „saccata vina miscere", „canes ducere", „caballos quibus feminae sedent regere", „agellos providere", herbeigezogen wurden, welche als rein menschliche („humani") den Stand um seine Würde bringen mussten. Bei einer mündlichen Besprechung mit seinem Amtsbruder Bernard von Vienne über „pressurae, odia et despectio ecclesiarum atque clericorum, quae nunc infervescere coeperunt saeculio inaudito et inusitato modo", hatte sich Agobard bereit erklärt, das

biblische und patristische Material zur Beurteilung dieser Frage zusammenzubringen. Das that er in vorliegender Schrift, gleichzeitig eine nochmalige Besprechung in Aussicht stellend [1]).

In der Einleitung nimmt Agobard seinen Ausgangspunkt bei dem allgemeinen Priestertum, wie es in Christo begründet ist, geht aber dann im weiteren Verlauf über zur Betrachtung des Priestertums, wie es seit Menschenbeginn allen zukam, aber seine Ablösung im Levitentum fand, jener Kaste, an welche fortan der Verkehr von Gott und Mensch geknüpft war. Allerdings war damit nicht gegeben, dass alle Priester untadelig waren, im Gegenteil das Alte Testament enthält manche Beispiele dafür. Aber niemals hat dies ihre priesterliche Thätigkeit gehemmt; der Erfolg hing vielmehr ab von der Beschaffenheit desjenigen, für den die priesterliche Handlung vollzogen wurde; denn „valet in qualicunque ministro ipsa vis ministerii, non valet justitia in eo, cui non conceditur licentia ministrandi". Nie und nimmermehr war es Laien gestattet, Opfer darzubringen, zeigen doch alttestamentliche Geschichten, z. B. Num. XVIII, 1—10; 2 Sam VI; 2 Chron. XXVI, wie schwer ein Vergehen am „sacramentum altaris" und Ungehorsam gegen die Priester bestraft wurden. Das Volk ist daher dem Priester Gehorsam schuldig, was auch im Neuen Testament von Paulus (Hebr. XIII; 1 Tim. V, 1; 1 Kor. IX, 16) gefordert wird. Denn der Priester lehrt nur das, was Gott befiehlt. Nachdem in solcher Weise auf biblischer Grundlage die „excellentia et dignitas sacerdotii" dargethan, weist Agobard die Unhaltbarkeit eines Hauspriestertums nach. Dasselbe verstösst für ihn gegen den Satz, dass der Verkehr von Gott und Mensch an das Priestertum geknüpft ist. Dasselbe ist ihm in Fortsetzung des alttestamentlichen Zustandes in der gegenwärtigen Kirche vor-

---

[1]) Auf eine chronologische Fixirung muss verzichtet werden. Marks nimmt 817, Hundeshagen 822, Klap 829, le Comte 837 als Entstehungsjahr an.

handen, so dass das System der Hauscapläne eine Verletzung des göttlichen Heilsinstitutes und damit Gottes selbst involvirt, da sich Gott in der Kirche offenbart. Letzteres hat weiterhin eine Herabsetzung und Degradirung des ganzen Standes zur Folge und gefährdet den Glauben der Laien. Dass auch innerhalb des kirchlichen Priestertums unlautere Elemente sich befinden, stellt Agobard nicht in Abrede, weist demgegenüber darauf hin, dass dadurch das Wesen der priesterlichen Handlungen nicht beeinträchtigt werde, wenn sie nur „juxta regulam a Domino positam vel secundum traditionem ecclesiasticam", also in der Kirche vorgenommen würden. „Sacramenta divina, baptisma scilicet et confectio corporis ac sanguinis Domini ceteraque in quibus salus et vita fidelium consistit, tam magna et sancta sunt, ut nec bonorum meritis meliorari nec malorum perversitate possint deteriorari, cum ad invocationem summi sacerdotis non humana virtute sed sancti spiritus perficiantur ineffabiliter majestate." Um jedoch letzterem Übelstande abzuhelfen, erscheint es ihm notwendig, dass die Bischöfe im Bewusstsein ihrer einstigen Verantwortung möglichst alle diejenigen auszuschliessen suchen, welche „criminosi" oder „ignorantia caeci" sind. Diese Ignoranz kann sich darin äussern, dass sie nicht nach der kirchlichen Lehre die Mysterien verwalten oder nicht der Lehre gemäss predigen können, indem sie nicht im Stande sind „in doctrina sana adhortari" oder die „contradictiones" zu widerlegen. Die Hauptsache ist das „bene docere", welches über ein „reprehensibiliter vivere" hinwegsehen lässt. Im Anschluss daran werden vier „genera sacerdotum" unterschieden: 1. „genus amandum", diejenigen, welche in Wandel und Lehre rechtschaffen sind, 2. „genus tolerandum", die zwar sittlich Anstoss erregen, aber richtig lehren oder nur „propter simplicitatem sensus" nicht tüchtig zum Lehren, jedoch ein nachahmenswertes Beispiel geben; 3. „genus contemnendum", die in Wandel und Lehre Anstoss erregen; 4. „genus anathematizandum", die Häretiker. Damit schliesst diese Schrift. Agobard's Bemühungen in dieser

Sache lassen erkennen, dass auch hier wie überall der traditionalistische Gesichtspunkt der leitende ist. Wie weit dieselben Erfolg gehabt, entzieht sich der Betrachtung; sicherlich werden die Früchte solcher Einwirkungen nicht ausgeblieben sein. Wie er als Kirchenfürst dem Stande der Kleriker nicht gleichgültig gegenüber stand, sondern mit sittlicher Strenge für Erhaltung seiner Würde im Volke eintrat, so scheute er sich nicht, weltlichen Beamten gegenüber mit seiner Meinung nicht zurückzuhalten, musste er von sittlichem Standpunkte aus ihr Gebahren verwerfen. Dies that er in einem Briefe an einen hochgestellten Hofbeamten, Namens Matfred, indem er Klage führte über die schrecklichen Rechtszustände in seiner Diöcese, die eine völlige Missachtung staatlicher Verordnungen und Einrichtungen zur Folge hat. Man lässt es ruhig auf Beschwerden beim Hofe ankommen, da man sich bei den dortigen Sachwaltern („causidici") durch gute Helfershelfer und Bestechungen schon aus der Schlinge ziehen kann. Allgemein wurde Matfred für einen solchen Hintermann angesehen. Agobard spricht dies in dem Brief „ad Matfredum procerem palatii deploratoria de injusticiis" (M 185—190; B I, 207—210) unverhohlen aus und bittet in Hinsicht auf sein Seelenheil sich als treuen Diener seines Kaisers zu bewähren. Fürwahr eine Schrift, die ihm alle Ehre macht. Sie lehrt uns die fromme und vornehme Gesinnung dieses Mannes kennen.

8. Es war in Wirklichkeit ein tiefgewurzelter Glaube an seinen Gott und seine Kirche, der ihn erfüllte, und der in gleicher Weise ihn bestimmte, mochte eine politische Frage seiner harren, oder mochte er Volksschäden wahrnehmen. Aber diese tiefe Glaubensüberzeugung war dieselbe, wie die seiner Väter. Das tritt besonders hervor, wenn wir ihn schliesslich an den Lehrstreitigkeiten seiner Zeit teilnehmen sehen. Wir haben es hier mit dem letzten Stadium des Adoptianischen Streites zu thun. Es ist bekannt, dass Felix von Urgellis durch die Aachener Synode 800 zu endgültigem Widerruf seiner ketzerischen Lehre bewogen und seitdem in

Lyon dem damaligen Erzbischof Leidrad zur Beaufsichtigung übergeben worden war. Aus Agobard's nachbenannter Schrift muss man schliessen, dass dieser Felix während seiner Gefangenschaft für seine Lehre Propaganda machte („coepit quosdam docere") und durch seinen sittenreinen Wandel manche für sich begeisterte („admirantes vitam praedicti Felicis"). Agobard bemühte sich demgegenüber darauf hinzuweisen, dass bei der Beurteilung eines Menschen vor allem der Glaube massgebend sei („ex fide probanda est vita"), und dass ein „male credens" nicht an schliessliche Errettung denken darf. Felix suchte sogar gelegentlich einmal in Lyon für seine Lehre Anhänger zu finden, so dass sich Agobard veranlasst sah, ihn im Kreise seiner Freunde zurecht zu weisen, ohne jedoch Capital daraus zu schlagen, da er noch nicht den Bischofsstuhl bestiegen hatte. Erst nach seines Vorgängers Tode, dem offenbar Felix bald nachfolgte, sah sich Agobard genötigt, noch einmal den Kampf aufzunehmen, um der günstigen Meinung und begeisterten Hochschätzung, welche man dem verstorbenen Felix entgegenbrachte, entgegenzutreten, noch dazu, weil man in seinem Nachlass einen Zettel („scedula") gefunden hatte, der an seiner bis zum Tode ketzerischen Gesinnung nicht mehr zweifeln liess. Agobard gab diesen Zettel, mit einer sehr scharfen und abfälligen Kritik versehen, heraus. Dadurch wurden verschiedene Geistliche unangenehm berührt („quidam ex fratribus"), und warfen ihm vor, er habe das aus Neid gethan („non zelo fidei, sed zelo invidentiae"). Diesen Verdächtigungen gegenüber und um die von der Lehre abweichenden Meinungen eines Felix klarzulegen, hielt es Agobard für angebracht, in dem „Sancti Agobardi episcopi Lugdunensis liber adversum dogma Felicis Urgellensis ad Ludovicum Pium imperatorem" (M 29—70; B I, 1—59) sich an seinen Kaiser zu wenden mit der Bitte um gnädige Beurteilung. Diese Schrift ist so angelegt, dass der grössere Teil der „scedula" Satz für Satz angeführt wird und an der betreffenden Stelle seine eigene Kritik einsetzt, oder ein Urteil der Väter an-

geführt wird oder die Berufung des Felix auf irgend einen Kirchenmann als unberechtigt abgewiesen wird. Der Ausgangspunkt für die Anschauung des Felix wird bei einigen Mitteilungen zu suchen sein, welche Agobard aus jener Zeit anführt, als derselbe im Stillen Anhänger zu gewinnen suchte. Felix wies nämlich seine Hörer damals darauf hin, wie Jesus Christus nach dem Fleische nicht gewusst habe, wo das Grab des Lazarus gelegen habe, wann der Gerichtstag eintrete, worüber sich die Jünger von Emmaus auf dem Wege unterhalten, wer ihn mehr liebe, Petrus oder die anderen Jünger. Es erhellt, Felix konnte diese historischen Berichte nicht mit der üblichen Lehre von der Gottheit Christi vereinbaren. Dabei lebte er doch wieder in den Ideen der katholischen Kirche; denn dass Christus Gott sei, stand ihm fest. An der Einheit der Person zweifelte er keinen Augenblick, aber dieselbe war ihm nicht real, sondern nur nominell. Es waren sozusagen zwei Doppelgänger, Christus in der göttlichen und menschlichen Sphäre. Eine Einheit, aber doch wieder Zweiheit. Die Einheit vollzieht sich in der „adoptio", durch welche die menschliche Natur ohne Aufhebung ihrer Realität zur Teilnahme am göttlichen Leben erhoben wird. Hatte somit den Anstoss zu dieser Lehre eine exegetische Beobachtung gegeben, so war das religiöse Interesse die Gewissheit der Erlösung der Menschheit[1]). Die Adoption der Gläubigen ist nur gewiss, wenn von Christus ein Mensch wie es die Menschen sind, adoptirt ist, wenn der „unigenitus" auch der „primogenitus" ist. Im einzelnen stellen sich die Momente dieser Lehre an der Hand der in Frage und Antworten verfassten „scedula" des Felix wie folgt dar. Nach seiner divinen Seite hat Gott den Sohn mit innerer Notwendigkeit („natura") aus seiner Substanz erzeugt, während er die menschliche Natur aus der Jungfrau geschaffen „propter redemptionem nostram". Den Menschen Jesus hat nun Maria als „genitrix hominis" aus ihrem Wesen heraus-

---

[1]) Siehe Harnack, Dogmengeschichte III, 254.

geboren, während sie „genitrix Dei“ nur „gratia et dignationis divinitate“ ist. Christus ist also „natura“ Gott, dagegen „gratia“ Mensch, dabei „unus in utroque“. Infolgedessen sind an dem „unus filius Dei“ göttliche Wesensbestimmtheiten („nomina divinitatis“) und menschliche Eigenschaften („accidentia humanitatis“) zu unterscheiden, stehen aber infolge der Einigung beider Naturen zu einander in Beziehung („recurrunt“, „referri“) und erzeugen gemeinschaftliche Handlungen („communes actiones“). Als „homo assumptus“, nicht „filius Dei“ ist Christus gekreuzigt worden. Jetzt findet zwischen Christus und der Kirche eine innige Wechselbeziehung statt, indem ihr alles von Christo zufällt, wie dem Menschen Jesus aus Gnade einst die Gottessohnschaft. Dies in Kurzem die Dogmatik des Felix in seinen letzten Lebenstagen, welche Agobard als „obscuritas verborum utpote subtilissimae rei“ bezeichnet. Hadrian I. hat bei Beginn der adoptianischen Streitigkeiten diese Richtung als nestorianische Ketzerei gebrandmarkt. Das genügte für den Lyoner Erzbischof, auch in seinen Augen war sie eine „nova immo vero ex veteri rediviva haeresis“. Nun waren auch die Kampfmittel gegeben für einen treuen Sohn seiner Kirche, nämlich die Aussagen der Väter in den christologischen Kämpfen der alten Kirche. Cyrill, Athanasius, Hieronymus, Vigilius, Hilarius und Augustin müssen hierzu die nötigen Citate liefern. Ihre Christologie, wie sie Gemeingut der Kirche geworden war, ist auch die seine, so dass es nicht nötig ist, sie im einzelnen darzustellen. „In domino Jesu Christo duarum naturarum unitio substantialiter facta et Deus Verbum secundum substantiam carni unitum.“ Von diesem Standpunkte konnte er keine Concessionen Felix gegenüber machen, denn ihre Anschauungen waren diametrial entgegengesetzt, wenigstens für Agobard. Er konnte in der gegnerischen Lehre nur eine „dogmatis pravitas“, eine „blasphemia“ entdecken. Dabei muss man rühmend anerkennen, dass im allgemeinen die Polemik eine ruhige und sachliche ist.

Schliesslich erübrigt es noch, eine Schrift „liber contra objectiones Fredegesi abbatis" (M 159—174; B I, 165—191) zu betrachten, welche nicht wenig dazu beigetragen hat, den Lyoner Erzbischof für den Vertreter einer freien Anschauung zu erklären. Wenn aber Leist (p. 26 s.) seinen ausführlichen Bericht über diese Schrift mit den Worten schliesst: „Wie weit der Streit eigentlich mehr ist als ein Wortstreit, können wir nicht recht beurteilen," so hat er damit einer Auffassung das Wort gesprochen, die sehr viel für sich hat. Lässt schon die Titulirung des Partners als „magister venerabilis" und „abbas" auf eine weit zurückliegende Zeit schliessen, so trägt nicht minder der Anlass wie Ton, der angeschlagen wird, viel dazu bei, in dem Leser das Gefühl zu erwecken, er habe es hier mehr mit einem Schul- und Wortgefecht zu thun, einer unbedeutenden literarischen Fehde. Fredegis[1]) aus England, ein Schüler Alcuin's kam 801 an den Hof Karl's des Grossen und wurde Alcuin's Amtsnachfolger in der Abtei von St. Tours. An denselben hatte Agobard, wie wir dem obigen Schriftstück entnehmen können, eine „cartula" über verschiedene Fragen handelnd, abgesandt. Fredegis hatte offenbar in einem Tone geantwortet, die den Adressaten etwas verletzte („invectiones, quae lenitatis ac sinceritatis vestrae modum excedere viderentur"). Letzterer verteidigte sich nun in den „objectiones" gegen die verschiedenen Einwürfe des Fredegis. Vorerst hält sich Agobard darüber auf, dass er alle seine aufgestellten Behauptungen für unannehmbar erkläre und es nicht für der Mühe wert erachte, alles zu widerlegen, sondern nur einzelnes herausgreife. So hatte Agobard behauptet, der wahrhaft Demütige denke wegwerfend von sich und gebe Irrtum zu. Das wollte Fredegis nicht gelten lassen, da dann Christus geirrt hätte. Agobard stellt es in Abrede, diesen Schluss ziehen zu dürfen, da Christus nicht den übrigen Menschen gleichzustellen sei, führt Stellen

---

[1]) M. Ahner, Fredegis von Tours. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter. Leipzig 1878.

aus der heiligen Schrift an, welche die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts darthun, und erhärtet die Wahrheit seines Satzes an Beispielen aus dem Alten Testament. Weiterhin hatte Agobard behauptet, die Ausleger und Übersetzer der heiligen Schriften[1]) hätten nicht immer die Regeln der Grammatik eingehalten. Denn wie die Schrift selbst herabsteige, um den Menschen die Heilsthatsachen nahe zu bringen, so bemühten sich auch die Interpreten, den Lesern die Sache möglichst deutlich zu machen unter Hintansetzung grammatischer Genauigkeit. Dies wies Fredegis zurück. Immer hätten die Interpreten die Grammatikregeln befolgt, so übersetzten sie „sanguines", weil im Griechischen der Plural gestanden. Auch will Fredegis „apostoli", „interpretes", „expositores" auf gleiche Stufe stellen. Demgegenüber betont Agobard, die Übersetzer richteten sich stets nach Geschlecht oder Numerus, den das Wort in der Sprache habe, in welche sie übersetzten. Das sei aber in den verschiedenen Sprachen sehr verschieden, wie er an einzelnen Beispielen zeigt. Die Autorität der heiligen Schrift sei „inconcussa et firma", ebenso die „auctoritas" der Septuaginta und der Übersetzung des Hieronymus; ausserdem seien manche anderen Übertragungen „venerandi et catholici", dagegen viele, besonders ketzerische, tadelnswert. Aber alle Übersetzungen, sowie die heilige Schrift seien zu lesen „cum credendi necessitate", dagegen Auslegungen „cum judicandi libertate", so dass also eine Abstufung von „apostoli", „interpretes", „expositores" stattfinde. Wenn Fredegis ferner die Ansicht vertrat, dass der „Spiritus Sanctus" in der „nobilitas", nicht in der „rusticitas" einer jeden Sprache geredet und nicht allein Sinn oder Inhalt, sondern sogar die „corporalia verba" im Munde der Schreiber geformt habe, so erblickte Agobard darin eine Absurdidät; denn bei aller Inspiration sei den heiligen Autoren doch eine gewisse Selbständigkeit geblieben.

---

[1]) K. Holzhey, Die Inspiration der heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters. München 1895. 6 ss.

Er sagt u. a.: „Aron war der Prophet des Moses, Moses der Prophet Gottes. Warum war nun die Stimme stärker und die Aussprache beredter bei dem Propheten des Moses, als bei dem Gottes? Wollt ihr etwa auch diesen Naturfehler, die Schwächlichkeit der Stimme und die Behinderung am Reden dem heiligen Geist aufbürden?“ Nach Fredegis wäre im Munde des Propheten die „vox“ so geformt worden, wie durch Engelsdienst im Maule des Esels des Bileam. Also ein „sensum ignorare“, ein „voces verborum accipere“. Hieronymus selbst erkenne an, dass Paulus vielfach gegen die Sprache verstossen, indem er Eigenheiten seines Dialektes eingemischt, allein für Paulus komme es, wie er selbst versichert, auf die „virtus Dei“, nicht „sapientia verbi“ an, Hieronymus sage auch, Paulus habe im Hebräerbrief gewandter geschrieben als in anderen Briefen, die an innerem Gehalt jenen nicht nachständen. Man wird kaum zugeben können, dass hier eine freiere Inspirationslehre vorgetragen werde, wie man gewöhnlich angenommen. Der eigentliche Streitpunkt liegt in der „exterior nobilitas“, dass also der heilige Geist nie gegen die Grammatik verstossen. Bedenkt man, welche Bedeutung diesem Wissenschaftszweige in jenen Zeiten zukam, so wird man eine solche Fragestellung begreifen können, aber nicht mit dem Inspirationsdogma confundiren dürfen. Wenn Agobard sich auf Hieronymus stützt, so ist das nur seinem Grundsatz gemäss: „neque vos neque nos de hac re aliquid sentire aut dicere debemus nisi ea quae orthodoxos magistros sensisse aut dixisse legimus.“ An diese Inspirationsfrage schliesst sich eine Debatte über Seele und Körper. Agobard glaubte, dass die Seele von Gott in dem Augenblick ihrer Vereinigung mit dem Körper als eine „immortalis substantia et aeterna“ geschaffen, zu ihm wieder nach dem Sterben des Körpers zurückkehre, und verwahrt sich gegen eine unbestimmte, grobsinnliche Auffassung des Fredegis. Fast lächerlich scheint ihm die Frage nach dem Unterschied von Gott und Wahrheit, da beide doch identisch seien. Schliesslich wendet sich

Agobard gegen die Behauptung des Fredegis, dass die alttestamentlichen Patriarchen, Propheten, Könige und Priester nicht den Namen „Christiani“ verdienten, da es keine Christen „prius quam Christus“ gegeben, sondern nach Psalm 105, 15 nur Christi d. i. Gesalbte; denn für ihn fällt alles unter den Gesichtspunkt des Heilsratschlusses in Christo, nur mit dem Unterschied, dass die Christen an das Vergangene sich halten, während ihre alttestamentlichen Vorfahren in der Erwartung dessen, was jene glauben, noch lebten, gerade so wie jene zwei Männer, welche eine Traube an der Stange trugen, beide dasselbe thaten, nur dass der eine dieselbe im Rücken, der andere vor sich hatten, oder wie am Palmsonntag die einen vor, die anderen hinter dem einziehenden Herrn ihr Hosianna riefen. Christus war immer Mittler, wenn auch vor seiner Menschwerdung nur „nuncupative“. Denn es besteht eine Einheit der Gläubigen Alten und Neuen Testamentes. So sah Abraham den Tag Christi, so achtete Moses die Schmach Christi höher als den Reichtum Ägyptens.

Wir sind am Schlusse angelangt. Waren es auch nur vereinzelte Streiflichter, welche die Schriften dieses Mannes in sein sonst so dunkles Leben warfen, so müssen wir doch bekennen, dass er, tiefgewurzelt im Glauben seiner Kirche, ausgerüstet mit trefflichen Geistesgaben, durchdrungen von tiefem sittlichen Ernste als ein rechter Seelenhirte seines schweren Amtes in Lyon gewaltet hat. Den Aufgaben seiner Zeit gegenüber hat er keine gleichgültige Stellung eingenommen, sondern sie aus seinem Christenglauben heraus zu lösen versucht.

Wenn ein Zeitgenosse ihm in den Worten: „pius et orthodoxus pater, cuius probatissima fides atque doctrina in munere domini dei nostri omnibus examinata et declarata celebriter innotuit“, ein ehrendes Denkmal gesetzt hat, so ist dies ein Zeichen des tiefen Eindruckes, welchen seine jedenfalls mächtige Persönlichkeit auf seine Mitmenschen

gemacht, und wenn er vollends heilig gesprochen wurde, so bekundet dieser Act verdienter Hochschätzung, in welch' dankbarer Erinnerung er bei seiner Gemeinde und in der Kirche seines Landes fortlebte. Agobard von Lyon war ein frommer Katholik, ein edler Kirchenfürst, ein Patriot und ein Volksfreund, ein mutiger Vorkämpfer für christlichen Glauben und christliches Leben im karolingischen Zeitalter, aber er war kein „Vorreformator" und auch kein „Aufklärer" im üblen Sinne.

Anhang.

1. Agobard-Litteratur.

Masson ist der erste Herausgeber wie der Werke so einer kurzen Biographie Agobard's. Letztere enthält nur wenig Daten, welche sich aus Agobard's Schriften selbst eruiren lassen. Masson's Beurteilung Agobard's lässt sich erkennen in den Sätzen: „Judicio quidem magno praeditus et divina scientia instructissimus graviter et acerrime scripsit, ut opera eius fidem faciunt; relicta propter sanctimonium et eruditionem immortali nominis sui gloria praesertim apud ecclesiae filios et alumnos suos, quorum mores et disciplinam jacentem atque intermortuam excitavit" (M.'s praefatio ad Ag.). In der vita Agobardi beruft sich Masson auf eine Quelle aus Ado's Chronik und schreibt, dass er „in veste et sarcina tantae sublimitatis multos annos sine crimine transegit, sed labes unica fulgentem multa gloria senectutem obscuravit" eben durch sein politisches Verhalten. Das Geburtsjahr lässt Masson unbestimmt: „quo anno natus nescitur". Im übrigen: „praefulsit oratorio dicendi genere et imprimis scripturae memoriae." Masson giebt ihm den Titel: Sanctus Agobardus.

Baluze beschränkt sich in seinen notae p. 3—6 auf einige Zusätze. Er sucht die Stellung Agobard's vor Leidrad's Weggang auf Grund zweier Quellen aus Ado's Chronik und Flavigny klarzulegen. Er kann nicht umhin anzuerkennen, dass Agobard trotz der „tempora mala", in denen er lebte, „constantiam Episcopo dignam" bewahrte, „sed uno pessimo facinore illustria sua facinora ingentesque virtutes commaculavit". In den eclogia liefert Baluze eine Zusammenstellung chronologischer Daten.

Zu diesen Daten kam 1724 eine Ergänzung hinzu in Gestalt einer Randglosse, die Mabillon in Rom fand und auf Agobard deuten zu müssen glaubte.

Auf Grund dieses Materials hat man seitdem versucht, ein Bild von dem Leben und Wirken dieses Mannes zu geben, nachdem, wie Masson geschrieben, „obscura fuit istius episcopi multis saeculis vita; obscura, inquam, non ingenii et acuminis penuria neque muneris ignobilitate sed temporum nebulis“. Die Richtung, welche die beiden ersten Biographen in der Beurteilung gewiesen, ist seitdem festgehalten worden. Masson und Baluze geben einmal zu, dass Agobard ein wirklich durch und durch gelehrter, umsichtiger und pflichteifriger Mann war, heben aber sodann hervor, dass er infolge seiner starken Leidenschaftlichkeit besonders als Politiker sich eine Blösse gegeben. Es ist also auf der einen Seite das Gefühl, in ihm einen gläubigen Erzbischof zu sehen, aber auf der anderen Seite die Beobachtung, dass er manches gethan hat, was seiner Stellung nicht ziemte. Doch ist der Gesamteindruck meistens noch ein so gewaltiger, dass man diese Verirrungen nicht allzuhoch anschlagen zu müssen wähnt.

Du Pin hat Agobard verhältnismässig mild beurteilt, wenn er schreibt: „cet évêque n'a pas eu moins de part aux affaires de l'église de son temps, qu'à celles de l'empire et a montré par ses écrits et par sa conduite, qu'il était plus savant Théologien qu'habile Politique.“ Sonst werden hier die Schriften kurz recapitulirt. Mabillon's These wird fallen gelassen.

St. Marthe bringt einen Abriss der Geschichte des Lyoner Bischofsstuhles und eine mehr chronologische Lebensskizze Agobard's. Mabillon's These wird bezüglich ihrer Richtigkeit angezweifelt. Beurteilung wie bei Baluzze.

P. de Colonia folgt in der Chronologie der Mabillon'schen Annahme. Er charakterisirt Agobard folgendermassen: „Agobard archevêque de Lyon n'a pas fait moins de bruit dans la République des lettres par son érudition et par ses ouvrages qu'il en fit dans l'état, en influant ouvertement par sa mauvaise conduite, dans la révolte des sujets contre leur Souverain et des enfants contre leur Père.“ „Mais il faut avouer que cette gloire qu'il mérita par tant de traités si utiles à son peuple en particulier, a été obscurcie, du moins en partie, par les deux écrits, traité sur les peintures et les images et Apologie.“

Die Histoire littéraire de la France beurteilt den Erzbischof in derselben Weise, nimmt ihn aber hinsichtlich seiner Stellung zur Bilderverehrung in Schutz „que notre prélat n'avait point d'autres sentiments que les pères dont il rapporte les textes et que les autres évêques de France en son temps“, wenn auch zugegeben sei, dass er nicht exact genug und etwas zu derb diesen Gegenstand behandelte. Im übrigen werden sämtliche Schriften kurz skizzirt.

Dies dürften wohl die eingehendsten Abhandlungen am Anfang des vorigen Jahrhunderts sein. In diesem Jahrhundert hat vor allem

Hundeshagen in seiner mehr auf chronologische Bestimmungen abzielenden Dissertation das Interesse für Agobard geweckt.

An seine Ergebnisse schloss sich Macé an, zog jedoch noch die Frage nach den Handschriften heran und benutzte ältere französische Bearbeitungen. Sein Urteil ist ein massvolles: „si quando erravit (et quis posset hos errores in dubium vocare?), sane ex bona fide erravit; si quid mali fecit et certe malorum aut causa aut princeps fuit, credere licet etiam in istis casibus illi nec recta proposita nec mentis sinceritatem defuisse.“

Bluegel's Forschung über Agobard kennzeichnet durch die Ablehnung der annales Lugdunenses einen wesentlichen Fortschritt, wenn sie auch nur bis 825 reicht und rein chronologischer Natur ist.

Leist beschränkt sich auf eine Untersuchung der rein theologischen Schriften und einer detaillirten Wiedergabe derselben.

Chevallard, auf Macé fussend, hat Agobard am eingehendsten behandelt und grosse Partieen aus seinen Schriften wörtlich wiedergegeben. Die Beurteilung lautet: „La vie et les écrits de Saint Agobard forment une page importante de l'histoire générale de l'église de France au IX siècle. Sa carrière episcopale fut active, son influence sur les affaires et les questions religieuse de son temps fut considérable.“ „Mettre en évidence les mérites d'un tel personnage, faire connaître ses ouvrages nombreux et y rechercher le reflet des idées et des mœurs de son époque, venger sa mémoire des injustes accusations qui continuent de l'assombrir, montrer la valeur patriotique et la légitimité de la forte pensée qui agita sa vie, c'est là une tâche historique qui nous a tenté.“ Demgemäss ist hier der Versuch gemacht, Agobard als echten Katholiken hinzustellen, der von seinem papstfreundlichen Standpunkte gegen Ludwig den Frommen auftreten musste. Wertvoll ist hier noch die Zusammenstellung der Urteile über Agobard, wie sie sich finden bei Masson u. s. w., dann bei Ampère in histoire littéraire de la France avant le XII. siècle, bei Martin in Histoire de France, sowie F. Monnier in histoire des luttes politiques et religieuses dans les temps carloringiens. Urteile „qui proclament d'une voix unanime que ce n'était point un homme médiocre“.

Th. Förster hat Agobard neben Claudius von Turin und Hinkmar von Rheims in einer Tendenzschrift behandelt, „um den Nachweis zu führen, wie weit sich die Führer der römischen Kirche in den Aufgaben der Zeit von ihren wahren Zielpunkten verirrt und wie wenig sie die Schätze gewahrt haben, die der Episkopat sonst so sorgfältig hütete und allezeit zu hüten Recht und Pflicht hat“. Er erblickt in Agobard einen der bedeutendsten Geister des Jahrhunderts, der an Weite des Blicks und Freiheit des Urteils von keinem anderen seiner Zeitgenossen übertroffen wird.

H. Reuter hat insofern einen weittragenden Einfluss gewonnen, als er zum ersten Male Agobard als Träger und Begründer der Aufklärung hinzustellen suchte auf Grund seiner Stellung in der Frage nach der Bilderverehrung. Der Umstand jedoch, dass Agobard kein Katholik unserer Tage oder des späteren Mittelalters, berechtigt noch nicht, ihn als Aufklärer zu feiern. Agobard dachte und lebte in den Anschauungen seiner d. h. vorangehenden Zeit, und diese sind katholisch.

Aehnlich, aber etwas milder beurteilt ihn Michel Nicolas als einen Mann von freieren Ideen, als Bekämpfer blinden Aberglaubens.

Als Vertreter einer Einheitspolitik stellt Marks ihn dar unter Heranziehung der neueren deutschen Litteratur. Ebenso verteidigt Marks von Neuem die These Mabillon's.

Den Versuch, Agobard als Protestanten zu feiern, hat L. Rozier unternommen mit der etwas kühnen Behauptung: Quoiqu'il en soit nous pouvons affirmer que les grands principes de la Réforme, l'autorité de la Bible et la justification par la foi ont été professés par Agobard."

Schliesslich hat A. Klap die Bearbeitung von Neuem aufgenommen, sich im Wesentlichen an die Resultate von Marks haltend und noch die übrigen Zweige der Thätigkeit Agobard's hereinziehend. Ansätze finden sich, Agobard unter dem religiösen Gesichtspunkt des „Soli Deo gloria" zu betrachten.

Die jüngste Bearbeitung von R. Foss bedeutet keinen Fortschritt.

Damit dürfte die Agobard-Litteratur in ihren hervorragendsten Vertretern erschöpft sein.

2. Zur Chronologie.

a) Im Jahre 1685 entdeckte Mabillon zu Rom am Rande einer Handschrift des Beda einige chronologische Notizen, welche er auf Agobard beziehen zu müssen wähnte (Musaeo Italico, Tom. I p. 67/68). Pertz gab dann dieselben mit einigen Änderungen heraus (Mon. Germ. Hist. I, 110).

779 (Pertz: 769) hoc anno natus sum.
782 h. a. ab Hispaniis in Galliam Narbonensem veni.
792 h. a. Lugdunum a Gothis primum . . . .
(P.: Lugdunum Agobardus primum).
804 benedictionem indignus suscepi.
816 iste cathedra potitur anno octavo.
(P.: isto anno cathedra potitur mense octavo).
840 hoc anno sanctae memoriae Agobardus Lugdunensis episcopus 8. Jd. Jun. . . . .
Ludovicus quoque imperator defunctus est 12. Kal. Jul. . . . .
841 Amulo, praefati episcopi diaconus ordinatus episcopus Lugduno XVII. Kal. Februarii.

Die Ansicht, inwieweit diese sogenannten „annales Lugdunenses“ als biographische Notiz über Agobard zu gelten habe, war von Anfang an verschieden, so hat sie P. de Colonia l. c. p. 136 für ein Autogramm des Diaconus Florus gehalten, ebenso welche Lesart zu bevorzugen sei. Trotzdem hat sich die Mehrheit bis in die neueste Zeit in der Bestimmung der Chronologie an diese Annalen gehalten. Nachdem Hundeshagen neuerdings an der Sicherheit gezweifelt (incerta tamen ea appellans), hat Bluegel in gründlicher Weise dargethan, dass diese annales Lugdunenses bis auf 2 Daten mit Agobard nichts zu thun haben, sondern dass dieselben Aufzeichnungen eines „clericus quidam“ sind, der an den Rand eines Codexes die Hauptthaten seines Lebens schrieb und dabei Angaben über einige wichtige Ereignisse seiner Zeit beifügte. Bluegel's Ansicht hat sich auch Ebert (l. c. p. 211) angeschlossen, während Marks (l. c. p. 9) dieselbe verwirft.

b) Über die Besteigung des erzbischöflichen Stuhles von Lyon besitzen wir 3 Notizen, 1. die kurze Bemerkung in den annal. Lugdun., 2. bei Ado von Vienne in der Chronik nach 815, 3. im breviarium ecclesiae Gratianopolitanae. Aus Ado entnehmen wir, dass Agobard unter Leidrad „chorepiscopus“ (nach anderer Lesart „coepiscopus“) gewesen und „consentiente imperatore et universa Gallorum episcoporum synodo“ als „episcopus“ eingesetzt wurde. Dies erklärten einige für unkanonisch, denn einmal habe ihn Leidrad durch 3 Bischöfe noch bei Lebzeiten ordiniren lassen, so dass also dem Canon entgegen 2 Bischöfe vorhanden waren, sodann habe sich Leidrad in ungesetzlicher Weise seinen Nachfolger erwählt. Die dritte Quelle, welcher selbst Marks einen tendenziösen Charakter nicht absprechen kann, lässt Agobard von Leidrad, der sich aus Gesundheitsrücksichten ins Kloster zurückzog, unter Zustimmung des Königs und anderer Bischöfe zum „episcopus“ erwählt und durch den Bischof Bernhard consecrirt werden. Dagegen hätte eine Synode von Arelate beschlossen, Leidrad solle auf den Bischofsitz zurückkehren und Agobard weiterhin ihm beigegeben werden.

Macé p. 20: „chorepiscopus sine episcopali ordinatione Agobardus electus fuerat anno 813. Anno sequenti a tribus episcopis et ipso suadente et impellente Leidrado coepiscopus ordinatus est. Deinde cum anno 815 in monasterium sancti Medardi Leidradus secedens archiepiscopum abdicavisset, ex coepiscopo Agobardus factus est archiepiscopus.“

Chevallard not. 20: „S. Agobard parait avoir passé par ces deux functions auprès de Leidrade avant de lui succeder.“ Ähnlich Bluegel p. 14. 15.

c) Über Agobard's Absetzung haben wir 3 verschiedene Berichte.

In der anonymen vita Ludovici cap. 54 lesen wir: quo facto (d. h. nach Ebo's Absetzung zu Diedenhofen) Agobardus Lugdunensis archiepiscopus qui evocatus ad satisfactionem venire distulit, cum ter esset

evocatus, ab ecclesiae praesulatu semotus est ceteris ut diximus in Italiam fugientibus."

Cap. 57 lesen wir, dass Ludwig auf der Reichsversammlung zu Stromiacus „causam ecclesiarum Lugdunensis atque Viennensis vacantium ventilari fecit, eo quod episcopi dudum illarum Agobardus quidem iussus ad rationem non venerit reddendam, Bernardus autem Viennensis adfuerit quidem, sed rursus fugam inierit. Sed haec quidem res imperfecta remansit propter absentiam ut praedictum est episcoporum.

Bei Ado von Vienne heisst es: „Bernardus adhuc et Agobardus Viennensem ecclesiam et Lugdunensem regebant. Qui ambo apud imperatorem delati desertis ecclesiis in Italiam ad filium imperatoris Chlotarium se contulerunt et postmodum piis imperatoribus agentibus Agobardus Lugdunensem, Bernardus Viennensem recepit."

Marks (p. 38[2]) erachtet es für angemessen, diesen Stellen gegenüber keine vermittelnde Erklärung zu versuchen.

Mönchemeier (p. 33 Anm. 1) versucht dadurch eine Lösung, dass er sagt: „Trotz dreimaliger Vorladung war Agobard nicht erschienen, und daraufhin hatte der Kaiser oder der Reichstag ihn seines Sitzes für verlustig erklärt. Von einer canonischen Absetzung kann daher keine Rede sein. Agobard blieb nach wie vor rechtlich Erzbischof von Lyon, und von einer „Neubesetzung des Erzbistums muss von vornherein abgesehen werden".

Simson (II, 137 Anm. 7) erklärt sich für eine Absetzung.

Richtig ist jedenfalls das: Es wird sich um eine länger andauernde Vacanz gehandelt haben, so dass man den Bischofsstuhl interimistisch mit Amalarius besetzte. Letzterer wurde dann zu Quiercy 838 abgesetzt, und Agobard kehrte nach Lyon zurück.

XXVII.

Zu Luther's Wartburgpostille.

Von

Dr. ph. **Walther Köhler** in Tübingen.

Herr Pfarrer D. Bossert hat in den Theol. Studien und Kritiken 1897 S. 271 ff. eine umfangreiche Untersuchung über die Entstehung von Luther's Wartburgpostille als Voruntersuchung für den betreffenden Band der Weimarer Aus-

gabe, den er bearbeitet, veröffentlicht. Da er eingangs ausdrücklich betont (vgl. S. 271), dass seine Erörterungen abschliessende Ergebnisse noch nicht sein sollen, sondern nur die Entstehung der Postille zur Discussion stellen, wird es auch demjenigen, der als Anfänger noch nicht „mitten in diesen Fragen steht", gestattet sein, einige Bemerkungen und Ergänzungen vorzutragen.

Zunächst gebührt Bossert das unstreitige Verdienst, nachgewiesen zu haben, wie sehr Luther in der Postille innerlich lebt von den Eindrücken, die er empfangen hat und auf seinem Patmos empfängt. Mag man im einzelnen mit Bossert rechten, mag man vielleicht manchmal das Suchen nach Anspielungen etwas übertrieben finden, im grossen und ganzen bleibt die Thatsache, dass die Postille aus ihrer Zeit heraus zu verstehen ist. Unseres Erachtens ist aber damit nicht nur für die Kirchenpostille, sondern für das Verständnis sämtlicher Luther'schen Schriften ein wichtiges Princip erschlossen worden. Wir müssen mehr specialisiren, mehr Detailforschung treiben. Mag es auch für den Historiker die verlockendste und befriedigendste Aufgabe sein, in grossen Zügen die grossen Ideen der Weltgeschichte zu verfolgen, getreu wird diese sich der Geschichtsphilosophie nähernde Betrachtungsweise nur dann sein, wenn sie auf Detailarbeit sich aufbaut und dabei auch das Minutiöseste nicht verschmäht. Sind mit der Baur'schen Schule die kleinen, feinsten Specialuntersuchungen ein wenig in Misscredit geraten, so gewinnt man aus Bossert's Untersuchung die feste Überzeugung, dass etwas und wieviel durch dieselben der Wissenschaft Förderliches geleistet werden kann. Man kann auch angesichts des verdienstvollen Buches von Ernst Schäfer: Luther als Kirchenhistoriker (1897) nur bedauern, dass er in grossen Zügen darstellt, nicht bis ins Kleinste hinein, nach Epochen gliedernd, Luther's Äusserungen nachgeht.

Wenn wir nunmehr zunächst versuchen, einige Ergänzungen zu den Beobachtungen Bossert's zu geben, so

möchten wir beginnen bei einer Besprechung der Emserschen Streitschriften, die von Bossert übergangen worden sind. Der Eindruck, welchen sie auf Luther gemacht haben, spiegelt sich deutlich in der Postille wieder; sie haben gleichfalls zu dem Gedankenmaterial gehört, welches Luther auf der Wartburg beschäftigte. Man wird zunächst fragen dürfen, ob nicht der von Luther befolgte methodische Grundsatz, in Erbauung und Abwehr der Gegner die Evangelia zu behandeln, in der Formulirung des letzteren Teiles als „Harnisch" durch die Fehde mit Emser veranlasst ist. Bekanntlich will Emser in seiner Gegenschrift auf Luther's Buch an den christlichen Adel mit „schwert, langen spiessen und kurtzen degen" wie „in der fechtschul" mit seinem Gegner streiten. (Vgl. Neudrucke deutscher Litteraturwerke; Flugschriften aus der Reformationszeit VIII, Luther und Emser hrg. von L. Enders Bd. I S. 9.) Nun sagt Luther in seiner Antwort „auf das ubirchristlich etc. buch Bock Emser's": „Ich wollt aber ym dasselbe schwert wol nemen mit meinem harnisch" (ebd. II S. 50 vgl. die Worte S. 96, wo Luther vom Papst sagt: „das ist der kunig, des sterck nur yn geperden, nit in harnisch noch schwerd noch wort gottes besteet). Das tertium comparationis — Abwehr des Feindes, nicht sowohl Schutz des eigenen Körpers — ist beide Male dasselbe. Nun wird man zugeben müssen, dass dieses Bild kein aussergewöhnliches war, es scheint auch sprichwörtlich verwertet worden zu sein — Luther sagt einmal in den Tischreden: „als der Bauer sagt: Harnisch ist gut, wer ihn weiss recht zu gebrauchen" (Först.-Binds. I, 77). Dass etwa die damalige Homiletik die Methodik des „Harnisch" gekannt habe, Luther also nur einer Tradition folge, habe ich nicht finden können (vgl. Cruel: Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter). Gewiss wird Eph. 6, 11 die Anwendung jenes Terminus mit bedingt haben, wie Röm. 12, 7 u. 8 nach Luther's ausdrücklichem Worte seine Bestimmung der Aufgabe der evangelischen Predigt in Lehren und Vermahnen veranlasst hat (E A 7[1] S. 225), aber dennoch wird die Emser'sche An-

wendung des Bildes nicht ohne Einfluss auf die Wahl des Ausdrucks gewesen sein.

Zu dem von Bossert (S. 345) herangezogenen Briefe vom 22. Nov. 1521 (Enders III, 250) sei bezüglich des Bethaven verwiesen auf Luthers Worte in „auff das ubirchristlich Buch etc. Bock Emser's Antwort“: „darumb nennet die Schrift solch yhr wessen Aven et Amal, rauhe und erbeyt unnd denselben vorlornen hauffen Bethaven, die kirch oder hauffe der muhe“ (S. 91).

In seiner Quadruplica wendet sich Emser S. 170 ff. gegen Luther's Lehre von der Knechtschaft des Willens. Er seinerseits hält das liberum arbitrium, allerdings mit gewisser Einschränkung, fest. „Laest uns unssern freyen willen, der wol von der werlt, von sternen oder einflus des hymels, vonn gutten oder bosen geistern gereytzt, unnd tzu dissem oder yhenem tzugeneigt, aber von nyemant gentzlich gezwungen werden mag“ (S. 171). Nun möge man beachten, wie Luther in der Predigt über das Evangelium des Epiphanienfestes sich mit der Frage beschäftigt: Haben die Sterne irgendwelchen Einfluss auf die Erde und das Schicksal der Menschen? (vgl. Bossert S. 331). „Also auch . . . lügen sie mit voller und sicherer Gewalt: da lehren sie: wer in dem Zeichen geboren wird, der muss ein Spieler werden; wer in dem Gestirn geboren wird, der muss reich oder weise werden etc. Hilf Gott, wie ist allhier alle Ding dieser Kunst unterworfen!“ (E. A. Bd. 10 S. 319 f.) Man wird nicht sagen dürfen, die Beziehung auf Emser sei zu fernliegend; Luther pflegte die Schriften seiner Gegner genau zu lesen und setzte oft genug an unscheinbaren Punkten seine Polemik an. Man beachte aber, dass in vorliegendem Falle der in Rede stehende Punkt von Emser in Beziehung zur Willensfreiheit gebracht worden war, eine für Luther stets nicht übersehen gelassene Materie. Dadurch wird Luther auf die Frage nach dem Einfluss der Gestirne auf Menschenschicksale aufmerksam geworden sein, das Evangelium zum Epiphanienfeste gab alsdann Anstoss, sich des Näheren über

dieselbe zu äussern. Die Pointe der Ausführungen in der Postille berührt einen mit dem liberum arbitrium zusammenhängenden Punkt, die Eitelkeit der menschlichen Vernunft (vgl. E. A. 10 [1] S. 320).

Den in der Predigt über Joh. 1 von Luther angeführten Ketzerkatalog bringt Bossert mit der Verdammungsschrift der Pariser Theologenfacultät in Verbindung (S. 296). Man wird zunächst fragen dürfen, ob nicht Augustin, von dessen Interpretation Luther bei der Erklärung dieses „höchsten Evangeliums", wie er sagt (E. A. 10[1] 163), stark abhängig ist (vgl. E. A. 10, 175. 182 u. ö.), Luther zu der Nennung jener Ketzer veranlasste. Augustin wendet sich in seiner Auslegung wiederholt gegen die Manichäer, sowie auch gegen Arius — beide erwähnt Luther —, und könnte nicht Ideenassociation zu diesen beiden Häretikern, die ihm seine Vorlage nannte, jene anderen hinzugefügt haben? Luther wusste doch von Sabellius, Apollinaris und Photinus, ehe ihm das Pariser Edict zu Händen kam. Oder wenn man nun an Ketzerkataloge denken will, die zu Luther in Beziehung gesetzt wurden, so war der von Paris aufgestellte nicht der erste dieser Art. Bereits Eck in seiner Schrift de primatu Petri zählt in der Einleitung [Blatt Ajj der Pariser Ausgabe von 1521] eine Reihe von Ketzern auf, Novatus, Arius, Cerinthus, Theophilus und Andere, denen er Luther beifügt. Das Wahrscheinlichste aber wird sein, dass Emser's Ketzerkatalog, den er in seiner „Quadruplica auff Luters jungst gethane antwurt" (II, S. 170) anführt, die Veranlassung für Luther gewesen ist, eine Ketzerserie aufzustellen. Emser stellt „Wickleff, Hus, Lutter unnd ander ketzer" zusammen; diese freilich konnte Luther selbst nicht nennen, da sie für ihn keine Ketzer waren, doch hindert das nicht, dass er die Idee eines Ketzerkatalogs von Emser übernahm. Und ist es denn nicht auffällig, dass Luther die Erzählung von Cerinth, die er sehr ausführlich hat, zweifellos Emser (Quadruplica S. 812) entnommen hat? Luther erzählt genau so wie Emser und weicht nur darin von diesem ab, dass er die Badestube,

unmittelbar nachdem Johannes dieselbe verlassen hat, einstürzen und den Gnostiker begraben lässt (vgl. E. A. 10, 177). Diese Zugabe aber ist Luthern eigentümlich, sie findet sich in keiner Quelle (vgl. Schäfer: Luther als Kirchenhistoriker S. 268 Anm. 2), sie erklärt sich aus traditioneller Geschichtsphilosophie, nach welcher es dem Ketzer mit Notwendigkeit schlecht ergehen muss. Vielleicht sogar lässt sich die directe Beziehung zwischen Emser's Schriften und jener Predigt Luther's nachweisen. Bossert nämlich möchte „das Bild von der stinkenden Pfütze im kaiserlichen Edict" in Relation setzen zu Luther's Worten: Es ist verkündiget, dass zu des Antichrists Zeiten alle Ketzereien sollten in ein Grundsuppe sich sammeln und die Welt verschlinden. . . . : Papst, Bischof und hohe Schulen sind nicht gut genug, dass sie Ketzer möchten sein, sondern sie übertreffen alle ander Ketzer und sind die Grundsuppe aller Ketzereien, Irrtum und Abgöttereien" . . . (vgl. S. 296/297). Es soll kein Wert darauf gelegt werden, dass Luther hier auf ein bekanntes Stück endchristlicher Prophezeiung zurückgreift (vgl. seine Worte: „es ist verkündigt"), und dass der Ausdruck „Grundsuppe" als Übersetzung des lateinischen colluvies durchaus nicht an die „stinkende Pfütze im kaiserlichen Edict" anzuspielen braucht, sofern er durchaus nicht ungewöhnlich ist (vgl. denselben in Luther's Schrift an den christlichen Adel, S. 28 in der Ausgabe von Benrath und das Folgende). Wir möchten nur erinnern an die Worte Luther's in „auff das ubirchristlich buch etc.": „ist mir genug, das der Bapst yhn gleich auch ein ketzer mit yhenen ist, der fast alle ketzerey zu sich inn ein grundsuppen samlet, wie vortzeytten die Römer ihr Pantheon, davon ein ander mall" (S. 114). Liegt nicht die Annahme nahe, Luther habe in der Postille dieses „davon ein ander Mal" eingelöst? nämlich in der Ausführung, aus welcher wir oben citirten? Der Gedankengang ist doch beide Male genau derselbe. Liegt aber hier eine directe Beziehung auf Emser nachweislich vor, warum dann nicht auch bei dem Ketzerkatalog, wenn die Materie

beide Male dieselbe ist? Es verschlägt dann nichts, dass es sich um zwei verschiedene Schriften Emser's handelt, Emser war für Luther Emser, er hat ihn nicht nach seinen einzelnen Schriften bemessen. Wir fügen noch hinzu, dass wahrscheinlich auch die Erzählung von Paphnutius in Luther's de votis monastisis (W. VIII, 616) durch Emser (bei Enders I S. 74) veranlasst worden ist. —

S. 274 seiner Abhandlung sagt Bossert, dass Luther die Bulle „Coenae domini" „nicht gerade häufig" citire. Das ist ein Irrtum, veranlasst dadurch, dass Nic. Müller in der Bearbeitung der Luther'schen Übersetzung der Bulle für die Weimarer Ausgabe nur eine Erwähnung derselben bei Luther anführt (vgl. W. VIII, 689). Thatsächlich hat Luther den Inhalt der Bulle mit Beginn des Ablassstreites kennen gelernt und sie in den Resolutionen zu seinen Thesen, der Schrift an den christlichen Adel, der captivitas babylonica, der Schrift ad aegocerotem Emserianum und der Kirchenpostille, also doch wohl ziemlich häufig citirt (vgl. W. I S. 622, 623, W. VI, 432, 546, W. II, 661, E. A. 7² S. 100). Gelesen freilich hat er sie erst auf der Wartburg Anfang Januar 1522, wie er das selbst im Vorwort seiner Übersetzung ausdrücklich bemerkt (vgl. W. VIII, 692)[1]).

S. 276 citirt Bossert zur Erläuterung eines Gedankens der Kirchenpostille die Stelle aus Luther's Schrift 'de abroganda missa privata sententia': Quoties mihi palpitavit tremulum cor et reprehendens obiecit eorum fatissimum et unicum argumentum: Tu solus sapis? Tot ne errant universi? Tanta secula ignoraverunt? Quid si tu erres et tot tecum in errorem trahas damnandos aeternaliter? (W. VIII, 412, 483). Diese Worte klingen unverkennbar an, ja sind directe Bezugnahme auf die Oratio ad Caesarem contra M. Luterum [so!] Argentine 10. Febr. 1521 des Joh. Antonius

[1]) Für den näheren Nachweis des im Texte Ausgesprochenen verweise ich auf eine demnächst fertig gestellte grössere Untersuchung über Luther's kirchengeschichtliche Kenntnisse.

Modestus, desselben, der vielleicht gleichzeitig mit der Rede an den Kaiser, sich brieflich an Luther gewandt hatte (vgl. Enders III Nr. 386, dazu Kawerau, Stud. u. Krit. 1890 S. 390 f.). Modestus schreibt dort: Quum igitur omnes sub Pontificis iure atque Imperio debeant esse Christiani unus Martinus Luterus hoc audet nostra tempestate denegare; ut solus inter tot doctissimorum ac optimorum hominum millia sapere videatur aut ut alicuius inauditi facinoris author factus famam sibi comparet. Si solus sapit, dicamus, quotquot homines ab hinc supra mille annos fuerunt, nihil literarum, nihil ingenii, nihil mentis habuisse et tot praestantissimos viros, qui nunc vivunt, nihil iuditii, nihil disciplinarum, nullam eruditionem, nullam antiquitatis cognitionem tenere (Blatt B vgl. Bjj nach einem Exemplar aus Gust. Freytag's Nachlass auf der Stadtbibliothek zu Frankfurt a/M.)[1]. Offenbar hat die Argumentation auf Luther Eindruck gemacht, zumal sie ihn in einer Zeit traf, da er unter dem Drängen der Gegner sich um eine nähere Erläuterung seines Schriftprincips mühte, die dann in der Einleitung ins Neue Testament spruchreif wurde[2].

S. 282 macht Bossert eine gelegentliche Bemerkung über die rätselhafte Unterschrift Luther's Henricus Nesicus in seinem Briefe vom 10. Juni an Spalatin. An anderer Stelle[3]) habe ich gezeigt, dass die Beziehung auf den „Junker Heintz“ im Neu-Karsthans unmöglich ist, da dieser Dialog später anzusetzen ist. Aber vielleicht führt die Selbstbezeichnung Luther's als novus eques (vgl. bei Bossert a. a. O.) doch zu einer ungezwungenen Erklärung. Luther hat den Ausdruck Henricus Nesicus nur einmal gebraucht;

[1]) Wenn Aleander's Bericht zuverlässig ist, so wäre auch heranzuziehen die Rede des Trierer Officials, der Luther in Worms vorwarf: ne tibi plus omnibus sapere videaris. Doch ist hier die Übereinstimmung nicht so schlagend (vgl. W. VII, 837). Im allgemeinen ist zu verweisen auf Preger: Tischreden nach Schlaginhaufen S. 26, Nr. 78.

[2]) Auch hier muss ich auf Späteres verweisen.

[3]) Zeitschrift für deutsche Philologie 1897, Heft 3.

das Nesicus ist trotz Enders (Briefwechsel III zu der Stelle, dazu Bossert a. a. O.) mit „der auf der Insel [Patmos] befindliche“ zu übersetzen. Der Brief, in welchem einzig die Formel sich findet, ist nach Coburg bestimmt an den Hof des Herzogs Johann, dessen Sohnes Luther unmittelbar vor der rätselhaften Unterschrift gedenkt (vgl. Enders III, 172); Spalatin weilte damals mit seinem kurfürstlichen Herrn dort. Sollte sich an dieses Factum nicht eine Erklärung anschliessen können? Herzog Johann's Stallmeister hiess Heintz[1]), wie wenn Luther als novus eques an diesen ihm wohl auch bekannten Mann anspielen wollte? Am Hofe Herzog Johann's wurde die Anspielung doch wohl verstanden. Und wenn dieser Heintz identisch sein sollte mit dem Heintz Heime, der im Gefolge Sachsens auf dem Wormser Reichstage war, wie die hauptsächlich für die Turnierspiele angefertigten Präsenzlisten ergeben (vgl. Wrede: Reichstagsacten II, S. 973), so wäre die Anspielung vollends begreiflich. Mir scheint entscheidend, dass nur in dem Briefe für den Coburger Hof jene Unterschrift sich findet.

Zu S. 284 möchte ich um des Contrastes willen hinweisen auf W. II, S. 9, 32, 39; hier wird die Pariser Universität als studiorum parens et ab antiquo semper christianissima ac in theologia florentissima universitas bezeichnet, weil sie gewagt hatte, gegen päpstliche Macht in der Aufhebung der pragmatischen Sanction zu protestiren. Welch ein Gegensatz zur synagoga Satanae, als welche sie in der Postille erscheint! Letzteren Ausdruck hat übrigens Luther den Acten des Constanzer Concils entnommen; einer der verdammten Artikel Wiclef's lautete: Ecclesia Romana est synagoga satanae; so hatte ihn Luther in der Assertio om-

---

[1]) Vgl. Kolde: Friedrich der Weise S. 43. Brief Herzog Johann's an Friedrich den Weisen 28. Januar 1521: „Der Heintz hat auch nichts bracht dan zwei reimzeugk, wie woll ich habe lassen schreiben kein Torgaw und eynnen stechczeug, ob er aber kompt, weis ich nit“ — darnach kannte zum mindesten Friedrich der Weise diesen 'Heintz'.

nium auticulorum etc. verwertet (opp. var. argumenti V, 215); dass man an die Stelle der Ecclesia die Universitates in Anlehnung an einen ähnlich lautenden Satz des Briten[1]) setzte, bezeugt Melanchthon Corp. Ref. I, 342, indem er sagt, Wiclef habe zuerst die Universitäten Satanssynagogen genannt.

Zu S. 289. Dass Luther im Besitze von Büchern war seit dem 10. Juni etwa, scheint mir aus Enders III, 162 (Brief vom 26. Mai) hervorzugehen, in welchem Briefe Luther neu empfangene Flugschriften bespricht. Vielleicht hat man ihm mit dieser Sendung auch die benötigte patristische Litteratur gesandt; dass er von ihr nicht spricht, verschlägt nichts, da Luther eben nur die litterarischen Neuigkeiten begutachtet. Ob er freilich, wie Bossert vermutet, auch den Augustin damals besass, erscheint fraglich angesichts der unbestimmten Einführung des Citates: „ich weiss wohl, dass Augustin an einem Orte sagt", zumal soweit ich sehe, dasselbe auch nur inhaltlich mit Augustin (de civitate Dei XX, 29) stimmt (vgl. E. A. 7^2 193). Bez. der an jener Stelle in Rede stehenden Frage: „was saget man denn von dem Elia und Enoch, dass sie kommen sollen wider den Antichrist?" möchte ich verweisen auf die Schrift des Ulrich Velenus über den Aufenthalt Petri in Rom. (Titel bei Enders III, S. 82, Note 7.) Es heisst dort: Heliam et Enoch venturos nobis permittimus (scil. vor dem Auftreten des Antichrists). Wenn Luther sagt: „aber ich weiss auch wohl, dass keine Schrift vorhanden ist, die dasselbige bezeuge" (a. a. O.), so belehrt Velenus, dass man aus der Apokalypse jene Meinung entnommen habe. Doch die Berührungen Luther's mit jener Schrift gehen noch weiter. Velenus wirft genau wie später Luther die Frage auf, wie denn Elias noch kommen könne, da er in Johannes dem Täufer bereits erschienen sei. Porro, so heisst es, si adventus Heliae secundarium quoque Christi adventum precedere

[1]) Universitates . . . ecclesiae tantum prosunt sicut diabolus (Harduin Concil. coll. VIII, S. 910).

debet, non carnaliter profecto id sed in spiritu intelligendum est. Quemadmodum Joannes ille Baptista interrogantibus Herodianis an ipse fuisset Helias non se Heliam esse ingenue respondit, Christus vero eum fuisse Heliam libere professus est, cum alias, tum eo loci, ubi apostolis percontantibus: Quid ergo scribae dicunt, quod Heliam oportet primum venire? respondit: dico vobis, quia Helias iam venit.... de quo angelus apud Lucam praedixerat: praecedet ante eum in spiritu et virtute Heliae [1]). Luther verweist nun seinerseits sowohl auf die Stelle aus dem Lucasevangelium, als er auch das Christuswort: „Aber ich sage euch, Elias ist schon kommen“ citirt. Und wie Velenus will Luther eine Wiederkunft Eliae in spiritu gelten lassen: „Darum weiss ich gar nichts mehr von Elia' Zukunft, es wäre denn, dass sein Geist, das ist, dass Gottes Wort wiederum würde hervorgebracht, wie sich's jetzt anlässet.“ — Da Luther Anfang Februar des Velenus Büchlein gelesen hat (vgl. Enders III, Nr. 397), so ist anzunehmen, dass in der Postille der Eindruck der Lectüre sich spiegelt. Die Originalität Luther's zeigt sich in der Präcisirung der Wiederkunft des Elias „im Geist“ auf die Neubelebung des Wortes Gottes bez. auf ihn selbst, den „Elias“, wie ihn seine Freunde nannten (vgl. das „wie sich's jetzt anlässet“). —

Druckversehen liegen vor S. 293, wo Enders 3 (statt 2) in der Anmerkung zu lesen ist, und S. 296, wo Zeile 15 zu lesen ist: W. A. 8, 268 statt 270.

Zu S. 297. Es muss fraglich bleiben, ob Luther in der Predigt über Joh. 1 den Ketzerbegriff fixirt, weil er „in der Luft lag“. Es ist an jener Stelle nicht das erste Mal gewesen, dass Luther Zäune gegen die Ketzer absteckt. Der Ketzerbegriff ist Correlat des Kirchenbegriffs und hat wie dieser seine Wandlungen bei Luther durchgemacht. Es ist hier nicht der Ort, darauf näher einzugehen, zum vorläufigen Belege unserer Behauptung sei verwiesen auf W. A. I, 391:

---

[1]) Ich citire nach einem Exemplare der Frankfurter Stadtbibliothek.

„Ein Ketzer heisst, der nit glaubt die Stück, die not und geboten sein zu glauben." W. A. I, 655: Nec sum haereticus dum negativam teneo, donec determinetur a concilio. W. A. II, 462: cum haereticus non sit nisi qui in verbum fidei peccat, vgl. ferner E. A. 53, 16. Anhangsweise sei die sehr charakteristische Definition Carlstadt's beigefügt: haereticus est quicunque aliter scripturam intelligit, quam sensus s. spiritus efflagitat (in seiner 349. These, abgedruckt bei Löscher, Ref. Acta II).

Zu S. 298: Nicht Emser allein hat den Vorwurf gegen Luther erhoben, die Schrift sei dunkel und bedürfe daher der Auslegung durch die Tradition. Luther selbst verweist auf „etliche", die meinen, die Schrift sei „finster oder schwer". In Antonius Modestus haben wir einen zweiten neben Emser bereits kennen gelernt (s. oben), letztlich aber kommt die ganze Schar seiner Gegner in Betracht, die — ich hoffe an anderer Stelle das ausführlich zeigen zu können — sehr wohl erkannten, dass Luther's Schriftprincip in der starren Objectivität, wie es sich damals noch gab, der schwache Punkt seiner Position war. Gerade in der Wartburgzeit beginnt sich die befreiende Auffassung anzubahnen, die späterhin in der Einleitung zum Neuen Testament niedergelegt wurde. Man lese nur die Schriften Luther's von 1521 und die seiner Gegner durch, um zu erkennen, dass hier das wichtigste Kampfobject lag.

Zu S. 302. Die Berufsschätzung ist schon angebahnt im „Sermon von den guten Werken" und Ender's II, 279.

Zu S. 303 Anm. Die Vermutung, das Gretlin in den schönen, roten, übergüldeten Schuhen (E. A. 7², 239) sei eine Gestalt aus der deutschen Sagenwelt, vermochte ich bis jetzt noch nicht durch Aufweis einer diesbezüglichen Sage zu bekräftigen. Sommer (Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen) und Grössler (Sagen der Grafschaft Mansfeld, 1880) bieten keine Auskunft. Nur bei Böhme (Kinderlieder 1897) fand ich wiederholt die roten Schuhe als Schmuck für den Tanz erwähnt. Geht das be-

kannte Märchen von Andersen vom „Kind mit den roten Schuhen" vielleicht auf eine alte Sage zurück?[1])

Zu S. 307. Das „ein wenig spazieren und spielen gehen geistlich", wie Luther es E. A. 10[2], 301 ff. ausüben will, ist gewisslich ernst zu nehmen. „Spazieren gehen" ist deutsche Wiedergabe von digredi, und als „Spiel" (ludus) bezeichnet Luther das Allegorisiren schon im Commentar zum Galaterbrief (W. II, 550). Trotz principieller Verwerfung der Allegorie hat Luther sie stets gern gebraucht, vgl. z. B. E. A. 10, 33. 81 in der Postille.

Zu S. 326. Die früher bestimmt aufgestellte Behauptung, das Taulercitat in der Predigt über Luc. 21 finde sich nur in der vermehrten Taulerausgabe von 1521, muss ich nunmehr nach erneuter Durchsicht Tauler's dahin ergänzen, dass möglicherweise Luthern eine Stelle aus dieser Ausgabe vorschwebt. Luther spricht in jener Predigt von Leuten, „die mit der hohen Anfechtung des Todes und der Höllen zu schaffen haben, davon der Taulerus schreibet". Nun wird freilich in einer nur der Ausgabe von 1521 erstmalig angehörenden Predigt besonders ausführlich die Höllenqual des geängsteten Gewissens hervorgehoben (vgl. Tauler's Predigt über Joh. 12, 24 in Bd. III, S. 20 ff. der Ausgabe von Tauler's Predigten, Frankfurt 1826), aber die Berufung auf Tauler gerade für die Ängste des gequälten Gewissens begegnet in früheren Schriften Luther's wiederholt (vgl. z. B. E. A. 24, 147 bez. W. VII, 451, W. V, 459 u. ö.) und die Patriarchen Abraham, Jacob, David, Moses, die Luther in der Postille nennt, waren ihm schon früher Typen der Anfechtung nach

---

[1]) Es fällt auf, dass Luther in den Schriften gegen Emser so häufig Märchen citirt, die Erzählung vom Affen und Schuster, vom Frosch und Ochsen, Esel und Nachtigall (vgl. Enders: Luther und Emser II, S. 50, 67, 80). Hatte er ein speculum exemplorum auf der Wartburg, in dem auch die Erzählung vom Gretlin stand?

Zu beachten ist auch Tischreden Förstemann—Bindseil II, 215: „Es gehört mehr zum Tanz wie man spricht, denn ein par rote Schuhe."

Tauler's Art gewesen (vgl. W. VII, 451). Die Hinzufügung des Isaak zu dieser Schar, welche eine spätere Ausgabe bietet, erweist sich gemessen an W. VII, 451, als secundär. — Wir werden also nur sagen dürfen, dass die neue Taulerausgabe, die man Luther auf die Wartburg gesandt hat (vgl. Corp. Ref. I, 448, Nr. 127) ihn anregte, der Predigt über die Zeichen des Weltendes eine mystische Wendung zu geben, ohne diese Anregung einer bestimmten Tauler'schen Predigt zuschreiben zu können.

Zu S. 344. Bossert möchte die Erwähnung von Gestalten aus der deutschen Heldensage, die sich in Luther's Epiphanienpredigt finden, auf die Gespräche mit dem Schlosshauptmann Berlepsch und seinen Genossen zurückführen. Manches mag Luther auf diese Weise gehört haben, aber jedenfalls nicht alles. Was Dietrich von Bern z. B. anlangt, so erzählt Luther in den Tischreden, dass das Volk „beide Ohren aufrecket", wenn man von Dietrich predige. (Förstemann-Bindseil IV, 408.) Er muss also ein beliebtes Beispiel zur Illustration in der Predigt gewesen sein. In seinem „Sermon auf der Hinreise gen Worms in der Eile gehalten" sagt Luther: „Daher kommt es nun, dass die Welt so gar verkehrt und in Irrtum ist, dass kein echter Prediger lange Zeit ist gewesen; es sind wohl 3000 Pfaffen, unter den man vier rechte nicht findet; Gott erbarm den Jammer, und so man schon recht gepredigt hat, so sagt man das Evangelium überhin und darnach eine Fabel von dem alten Esel oder eine Historie von Dietrich von Bern oder mischt ein den heidnischen Meister Aristotelem . . . " (nach einem Exemplar der Freytag'schen Sammlung in Frankfurt a. M.)[1]). Hier sieht man, dass Luther von Dietrich von Bern schon wusste, ehe er auf die Wartburg kam[2]). — Ähnlich steht

[1]) Vgl. W. VII, 810.

[2]) Es ist also auch unrichtig, wenn Schäfer (Luther als Kirchenhistoriker S. 23) Luther „wohl aus Liedern" den Dietrich von Bern kennen lässt. Es gab freilich Drucke, welche die Sagen von Dietrich von Bern behandelten, aber Luther hat sie wohl kaum gekannt (vgl. Seltene Drucke in Nachbildungen III. 1897).

es mit dem Papstesel. Konrad Lange hat in seiner Monographie „der Papstesel“ (Göttingen 1891) den Nachweis geführt, dass der bekannte Stich dieses Monstrums von Wenzel von Olmütz stammt, und dass daher die Böhmen Luther die Kenntnis desselben übermittelt haben werden. Da Lange die Beschreibung des Papstesels in der Kirchenpostille entgangen ist, fixirte er die Kenntnis Luther's von demselben frühestens auf 1522 und liess Melanchthon den ersten Deuter des wunderbaren Tieres im Reformatorenkreise sein. Ist nach der Postille Luther hier der erste, so ist die Vermutung wohl nicht allzu kühn, dass der iuvenis eruditus, der, wie Luther am 3. Februar 1521 meldete, ihm das Buch des Ulrich Velenus über Petri römischen Primat brachte, ihm e Bohemia, woher er kam, auch jenen Stich übergab (vgl. Enders III, 81).

Zu S. 351. Bossert möchte den Ausfall Luther's auf die Observanten, „das schöne Kätzlin, das hat einen glatten hübschen Balck“, nicht auf Alveld beziehen. Mir scheint doch dieser, wenn Luther an einen persönlichen Gegner denkt, am nächsten zu liegen. Oder sollten vielleicht die Eisenacher Franziscaner, zu denen Luther in Beziehung getreten ist (vgl. Köstlin, M. Luther I, 39) etwa durch durch die Gefangennahme Hilten's ihn zu seinem Urteil veranlasst haben? Man erinnere sich, dass Luther schon einmal innerhalb der Kirchenpostille Alveld's gedacht hatte, in der Zueignung des Winterteils der Kirchenpostille (vgl. E. A. VII², 5, auch Enders III, 248 ff.). Bossert selbst ist es gewesen, der in dem „grauen Sperling“, gegen welchen Luther dort sich wendet, Alveld erkannt hat (vgl. Z. K. G. XVII, 245 f.). Man beachte nun die Worte Luther's: „Denn so genau suchen die heiligen Leute Ursach zu lästern und zu schmähen, dass sie auch . . . die . . . Leute zu Sangerhausen . . . nicht haben mögen ungeschändet lassen, so es doch noch unverurteilet ist, ob Kunz Schmidt oder der graue Sperling ärger Ketzer oder **Katzen** sey.“ Hat nun auch zweifellos die Allitteration die Zusammenstellung „Ketzer oder Katzen“

veranlasst, so beweist die Stelle jedenfalls, dass Luther kein Bedenken trug, Alveld als „Katze" zu bezeichnen. Das aber ist um so bedeutsamer, als die beiden in Rede stehenden Stellen zeitlich nahe bei einander liegen, die Zueignung datirt vom „Tage St. Elisabeth" (19. November), die betr. Predigt von Ende December bez. Anfang Januar (s. Bossert S. 350). Man wird auch die captivitas babylonica heranziehen dürfen, in welcher Luther den Alveld als „adulator" bez. „Kutzenstricher", wie die deutsche Ausgabe sagt (s. dazu Grimm: Wörterbuch V, S. 2909) titulirt (W. VI, 507); das passt vortrefflich zu dem „Schmeichelkätzchen" der Postille. —

In der Predigt über Mt. 2, 1—12 kommt Luther auf die „Polter und Rumpelgeister" zu reden (E. A. 10², 356). Bossert (S. 335) sieht die Erörterung darüber veranlasst durch die „nächtlichen Spukgeschichten, die Luther selbst und eine Frau v. Berlepsch erlebten". Das ist sehr möglich, doch darf man vielleicht noch einiges Andere heranziehen, so das bei Bindseil colloquia I, 201 zum 21. März 1521 berichtete prodigium, welches in der Erinnerung haften geblieben sein mochte. Noch näher liegt es, dass Luther die Erscheinungen der Gattin des Herzogs Johann von Sachsen, die er gleichfalls in den Tischreden (Förstemann-Bindseil III, 93) erwähnt, zu dem Excurs über den Geisterglauben in der Epiphanienpredigt veranlassten. Die Herzogin ist am 8. October 1521 gestorben (vgl. Spalatini Annales ed. Mencken II, S. 608), in der Zeit von Ende October bis Anfang November aber ist jene Predigt verfasst! Bei den engen Beziehungen Luther's zu Herzog Johann wird man den Tod der Herzogin und die daran sich knüpfenden Erscheinungen nach der Wartburg gemeldet haben.

Zu E. A.² X, 66. Das dort erwähnte Citat aus Lactanz, welches sich (laut gütiger Mitteilung von Bossert) erstmalig in dem bald nach dem ersten Erscheinen der Wartburgpostille erfolgten Basler Druck von Adam Petri findet, könnte veranlasst sein durch Eck's Buch de primatu Petri, in welchem dasselbe lib. II, fol. X der Ausgabe Paris

September 1521 vorkommt, allerdings in entgegengesetzter Verwertung. Es wäre zu fragen, ob die Hinzufügung jenes Abschnittes auf Luther selbst, der die Eck'sche Schrift gelesen hat, zurückginge. —

Doch nun zur Datirung! Hier lag offenbar eine mühsame und äusserst schwierige Frage vor, und man wird Bossert danken müssen für den äusserst eingehenden Versuch ihrer Lösung. Derselbe wird die Grundlage für weitere Datirungsversuche bilden und dabei, soweit ich zu urteilen vermag, keine allzu gewichtigen Änderungen erfahren.

Der Grundgedanke der Ausführungen Bossert's ist: Luther hat die Ordnung der kirchlichen Perikopenreihe eingehalten (vgl. S. 283); vermag man daher eine Predigt zu datiren, so lässt sich durch Benutzung vorhandener Andeutungen Luther's und Combination allmälig die ganze Reihe bestimmen. Diese Grundthese Bossert's scheint mir, ruhend auf W. VIII, 343, festzustehen. Differenzen betreffen also nur die Ansetzung der einzelnen Predigten, nicht die Reihenfolge. Bossert verwertet für die nähere Fixirung mit Geschick Anspielungen auf Zeitverhältnisse und Umgebung Luther's; die Aufspürung solcher Andeutungen wird stets subjectiv bleiben, wenn dieselben nicht gerade zu augenfällig sind; so vermag ich z. B. nicht einzusehen, warum die reizende Beschreibung der Gluckhenne und ihrer Küchlein (E. A. 10², 239) auf unmittelbare Anschauung zurückgehen muss. Es kommt das Bild — z. B. in ähnlicher Ausführlichkeit — wie Bossert selbst sagt, in den Wartburgpredigten wiederholt vor, zudem hat es Luther schon früher angewandt (vgl. Dieckhoff: Luther's Lehre vom Ablass S. 45 Anm. und S. 66 f. W. IV, 68). Auch erscheint es mir fraglich, ob wirklich zwischen E. A. 7², 332: „wir sollen auf unser Haupt auch also fleissig sein“ und Enders 3, 237: Servandum est hoc caput (d. h. Melanchthon) eine Beziehung besteht; der Gedanke an ein „teures Haupt“ ist doch ein allgemein menschlicher, da braucht Luther nicht an seine Predigt zu denken, dass „die Schlange so grossen Fleiss auf

den Kopf hat" (zu S. 307). „Auch ist in C. R. I, Nr. 131 von der „rauhen Art Luther's kaum die Rede; es heisst nur allgemein ne quid barbare faciamus praestandum esse (zu S. 315). Ferner möchte ich hinter die Beziehung zwischen dem Briefe an Gerbel vom 1. November und der Epiphanienpredigt ein Fragezeichen setzen (zu S. 330). Die Bezeichnung seiner Gegner als Anhänger des Herodes kommt in ähnlicher Form („Herodes Volk") schon in der Predigt am Dreikönigstage vor (W. VII, 241). Und war dieselbe hier wie in der Postille durch seinen Text gegeben, so zeigt doch die von Bossert selbst namhaft gemachte Stelle aus der captivitas babylonica, dass die Titulatur „Herodist" nicht so ungewöhnlich gewesen sein kann. Und wenn Gerbel Luthern mit seiner Ausgabe des Neuen Testamentes eine uxor et paranymphus zum Geschenke machte, so lag es nahe, dass dieser von Söhnen spricht, welche die Herodistenbrut zermalmen werden (Enders III, 241); andrerseits sind die Worte der Postille: „Allein in der christlichen Kirchen sind die, die vom h. Geist schwanger und fruchtbar, christlich gebären und ein christlich Leben führen" durch den Text der Epiphanienpredigt, welcher von dem Besuch der morgenländischen Magier bei der vom h. Geist schwanger gewordenen jungen Mutter redete, nahegelegt, so dass beide Stellen von einander unabhängig entstanden sein können. — Andere werden vielleicht andere von Bossert namhaft gemachte Berührungen zufällig finden, hier steht man nicht auf sicherem Boden. —

Ein objectives Kriterium hingegen für die Datirung ist das Fehlen der Citate aus den Kirchenvätern in den ersten Predigten der Postille, obwohl man bei der unbestimmten Einführung „ich weiss wohl, dass Augustin an einem Orte sagt" an gedächtnismässige Citirung denken kann. Luther hat freilich bald darauf den Augustin auf der Wartburg vor sich gehabt, seine Predigt über Ev. Joh. 1, 1 ff. ist an Augustin orientirt. Ob man ihm aber auch den Gerson auf die steile Höhe gesandt hat? Luther citirt ihn

in der Postille zweimal. Wenn er sagt: „es lobt Gerson die Carthäuser“, so geht das auf Gerson's Schrift „Tractatus de non esu carnium Carthusiensium, die Luther bei seiner relativ genauen Kenntnis Gerson's[1]) bekannt gewesen sein wird, so dass hier gedächtnismässige Erwähnung sehr wahrscheinlich ist. Und könnte nicht die zweite Anführung Gerson's in der Predigt vom 2. Advent: „Siehe, das Zeichen kann auch niemand leugnen, dass es in diesen hundert Jahren sonderlich ist ganghaftig, dass ihrer viel drob toll und unsinnig worden sind, wie auch Gerson schreibet, veranlasst sein durch Melanchthons loci, die Luther damals noch nicht allzu lange in Händen hatte? Melanchthon spricht in dem Abschnitt de humanis legibus über die willkürlichen Papstsatzungen, nennt ihre Urheber Pseudopropheten und beruft sich für sein Urteil auf Gerson, qui nobiscum sentit non obstringi conscientias humanis traditionibus hoc est non peccare eum qui traditionem humanam violat nisi intercedat casus scandali (ed. Kolde S. 143) die Pointe ist beide Male dieselbe; es wäre also auch das zweite Citat aus Gerson letztlich gedächtnismässig. —

Bossert möchte einen Stillstand in der Arbeit Luther's constatiren am Schluss der Predigt zur hohen Messe am Christtag Hebr. 11, 12. Mit dem Seufzer „ich kann nicht mehr“ soll er die Feder niedergelegt haben, also, da wir aus seinen Briefen von körperlichen Leiden Luther's Anfang Juli wissen, bis zu diesem Termine 5 Predigten vollendet haben (vgl. S. 287 und 291). Aber wie steht es mit jenem Seufzer? Der Text lautet: „Nun ist je kein König also gepredigt in alle Heidenschaft, als Christus; darum folget, dass er wahrer Gott und Mensch sei. Was mehr hierbei zu sagen ist, befehl ich höheren Geistern, ich kann nicht mehr.“ (E. A. 7², 218.) Liest man die Worte unbefangen und ohne Hinblick auf die Briefe, so tritt doch deutlich hervor, dass Luther sich in Gegensätzlichkeit zu anderen setzen will:

---

[1]) Den Nachweis hoffe ich an anderer Stelle bringen zu können.

„Weiteres befehl ich höheren Geistern, ich [darauf liegt der Nachdruck] kann nicht mehr [scil. darüber reden, plura non possum]. Es wird auch ganz verständlich, warum Luther an dieser Stelle nicht weiter sprechen will, und warum die, an die er appellirt, offenbar ironisch als „höhere Geister" titulirt werden: es handelt sich um das Dogma, dass Christus „wahrer Gott und Mensch" sei, und derartigen Speculationen über die Zweinaturenlehre war Luther damals principiell feind, das war Sache der Scholastiker, der „höheren Geister". Man vergleiche z. B. die Eingangsworte zu den loci Melanchthon's, der mit Luther in diesem Punkte solidarisch war[1]), woselbst das Grübeln de modo incarnationis ausdrücklich den Scholastikern überlassen wird (ed. Kolde S. 62 ff.). So gewinnen u. E. jene Worte Luther's den rechten Sinn, von einem Seufzer und Niederlegen der Feder steht darin nichts. — Der von Bossert hinter der Predigt über Hebr. 1, 1—12 gemachte Einschnitt wird somit wegfallen müssen, und wir vermögen nur auf Grund der Äusserung Luther's in seinem Briefe an Melanchthon (Enders III, S. 190, dazu Bossert 287) zu sagen, dass Luther Mitte Juli hoffte, bald mit 10 Predigten fertig zu sein, dass aber am 31. Juli diese Zahl noch nicht erreicht war (Enders III, 204, dazu Bossert 293).

Nun macht Bossert eine Probe auf seine Rechnung mit der Äusserung Luther's am 15. August, er habe etwa 10 grosse Bogen fertig gestellt (Enders III, 218, dazu Bossert 304). Allein die Rechnung will nicht ganz stimmen, die Zahl der Predigten, die Luther nach Bossert's Berechnung fertiggestellt haben müsste, umfasst 13 Bogen. Der Unterschied ist ja freilich nicht gross, und Luther sagt selbst: ferme, decem magnos quaterniones, aber trotzdem möchte

---

[1]) Vgl. Bossert selbst S. 291 zu der Predigt über Hebr. 1, 1—12: „man wird zugestehen müssen, dass Luther sich hier auf einem Gebiet befand, das seinem ganzen Naturell nicht entsprach. Er war kein Mann der kühnen Speculation."

ich angesichts jener Differenz eine andere Interpretation der Worte Luther's zur Discussion stellen. Luther schreibt: „ich beschwöre dich, sorge dafür, dass Grunenberg in keiner Weise die deutsche Postille druckt, sondern dass angehalten und zurückgeschickt wird, was ich davon gesandt habe, damit ich es anderswohin schicke. Denn was nützt so viel Arbeit, wenn durch solchen Schmutz und Unordnung die übrigen Drucker nur Gelegenheit bekommen, noch mehr Druckfehler zu machen? Ich mag nicht, dass auf diese Weise gegen Evangelien und Epistel gesündigt wird, es ist besser, das Ganze bleibt verborgen, als dass es so edirt wird; kurz, aus diesem Grunde schicke ich nichts mehr, cum habeam ferme decem magnos quaterniones in eadem re nihilque prorsus missurus amplius, donec cognovero, dass die Buchdrucker weniger auf ihren Vorteil bedacht sind." — Wie, wenn man das cum habeam übersetzte: „obwohl ich fast 10 grosse Bogen in der Sache bei mir habe?" Grammatisch ist gegen diese Fassung nichts einzuwenden, im Gegenteil, es erklärt sich nach dem Gegensatze die Wiederholung des „ich werde nichts mehr schicken" sehr gut, während bei causaler Fassung Tautologie entsteht. Auch scheint mir die Betonung des habeam [cum habeam] nahe zu legen, es mit „ich habe" (scil. bei mir) und nicht mit „ich habe geschickt" zu übersetzen; dann aber muss cum = obgleich sein. Was hatte es zudem für einen Zweck, Spalatin daran zu erinnern, wieviel er geschickt hatte, da dieser, durch dessen Hand die Manuscripte gegangen waren, das doch wissen musste? — Acceptirt man diese Interpretation, so lässt sich allerdings nicht mehr so genau wie bei Bossert abrechnen, wie viele Predigten Luther bis zum 15. August absolvirt hatte, es würden jedenfalls noch einige Predigten mehr als Bossert annimmt, damals fertig gewesen sein, wieviele lässt sich nicht angeben. — Dagegen spricht auch nicht der Inhalt jener eventuell noch hinzukommenden Predigten (s. denselben bei Bossert 305 ff.). Man könnte freilich sagen, in 14 Tagen 10 grosse Druckbogen Manuscript fertig zu stellen — am

31. Juli schickte Luther die letzte Sendung an Spalatin — überstiege selbst den Fleiss eines Luther, aber abgesehen davon, dass dies doch noch die Frage wäre, wer zwingt denn zu der Annahme, dass Luther am 31. Juli das gesamte Manuscript, welches er damals hatte, abschickte? Die Worte: quae hic mitto reliqua Postillae (Enders III, 204) doch keineswegs unbedingt, es soll doch nur heissen „ein Stück der Postille“, oder wenn das reliqua einen Rest bedeuten soll, dann correcterweise: „den Rest von dem, was ich früher als fertig geschickt habe“ — nämlich am 15. Juli ca. Enders III, 201 —, so dass also das reliqua damals schon fertig gewesen, aber noch nicht abgesandt wäre. Dann gewännen wir 4 Wochen Zeit für die Absolvirung der 10 Druckbogen.

So hätten wir einen sicheren Datirungstermin erst mit dem 17. September, an welchem Tage Luther schreibt, er habe die Postille von Advent bis auf Epiphania gebracht (W. VIII, 337) und mitten in der Arbeit die Ordnung durchbrechen müssen. Es wären also damals 15 Predigten fertig gewesen. War die 16., die Predigt über das Epiphanienevangelium vielleicht auch schon begonnen? Bossert (S. 309) leugnet es, bei seiner Datirung wäre es allerdings kaum möglich, während bei der oben versuchten Ansetzung wir mit der Zeit nicht ins Gedränge gerieten. Ein genügender Beweis, dass Luther damals die Predigt über das Epiphanienevangelium noch nicht begonnen hatte, scheint mir nicht erbracht zu sein. Denn dass die Predigt über die 10 Aussätzigen keine Anklänge an jene bieten soll, kann nicht unbedingt durchschlagen. Allerdings muss Luther dann an jener ungewöhnlich langen Predigt sehr lange gearbeitet haben, es erscheint mir auch keineswegs unmöglich, dass die Arbeit zeitweilig sistirt wurde infolge dringender anderer Thätigkeit, und die von Bossert gegen Kawerau geltend gemachten Gründe der Priorität der Predigt vor de votis monasticis ruht wesentlich auf jenen Anklängen im Briefe an Gerbel, die nach den obigen Ausführungen sehr zweifel-

haft bleiben dürften. Die Prioritätsfrage ist auch m. E. an den übrigen von Bossert beigebrachten Stellen nicht zu seinen Gunsten entschieden, es fragt sich, ob sie überhaupt entschieden werden kann, eine genaue Nachprüfung der Berührungspunkte kann vielleicht hier Klarheit schaffen. Ob am 19. November, dem Datum der Zueignung der Postille an Graf Albrecht von Mansfeld, die Predigt schon vollendet war (Bossert 341), wird auch noch zweifelhaft bleiben müssen; es könnte das donec reliquum Postillarum absolvero im Briefe vom 22. November (Enders III, 250) sehr wohl — der Singular spricht eher dafür als dagegen — auf den Schluss der Epiphanienpredigt gehen, mit welcher Luther einen Teil abgeschlossen sah von seiner Arbeit an der Postille. Es geht aus der Adventspredigt allerdings hervor, dass die Vorrede für den Adventsteil berechnet ist (vgl. E. A. X[2] 3), aber nicht zugleich, dass Luther sich der Hoffnung hingab, der Adventsteil und Weihnachtsteil könnten gleichzeitig erscheinen. Hatte er doch schon früher (Enders 3, 204, datirt vom 31. Juli) die quatuor Dominicae in einer gewissen Trennung von dem übrigen Werke gehalten, jetzt mochte er gesehen haben, dass es besser sei, sie getrennt erscheinen zu lassen, so schreibt er das Vorwort für den zweiten Teil, noch ehe der Rest des ersten schon ganz absolvirt ist. So wäre die Predigt zum Evangelium des Epiphanientages Ende November etwa beendet gewesen, hätte sich also durch 3 Monate hindurchgezogen.

Aus der Zueignung möchte Bossert einen Verkehr Luther's von der Wartburg herab mit seiner Heimat erschliessen (341 f.). Diese Annahme erscheint mir nicht notwendig. Bossert sagt: „Luther weiss, dass der Graf nicht nur die Bulle von Rom, sondern auch das Urteil der Pariser gelesen hat.“ Geht das wirklich aus seinen Worten hervor? Luther sagt: „Es mag ja nicht ganz misslingen [nämlich dass jemand Gottes Sohns Buch in Angriff nehme]; E. G. hat gesehen die Bulla von Rom und das Urteil der Pariser ohn allen Zweifel aus sonderlicher Gottesordnung beide aus-

gelassen, dass die Welt greifen sollte, wie mächtig die Wahrheit ihre Feinde schänden und blenden kann.“ Offenbar ist hier Bulle und Urteil der Pariser als Typus antichristlichen Treibens gedacht, als solchen will Luther sie an den Pranger stellen und — ohne durch directe Nachricht davon zu wissen — setzt er die Kenntnis derselben bei dem Grafen voraus. Es giebt das: E. G. hat gesehen wieder, was moderne Conversationsform ausdrücken würde mit: „E. G. werden kennen“ . . . Die Erwähnung des Kunz Schmidt in Sangerhausen ist ferner nicht durch Nachrichten aus der Heimat, sondern durch „des grauen Sperling“ d. h. Alveld (s. dazu Bossert in Zeitschr. f. Kirchengesch. XVII, 245 ff.) tractatus de communione sub utraque, den Luther gelesen hat 1520 (vgl. W. VI, 485, 499) veranlasst. Eine Bereicherung seines aus diesem Tractat zu entnehmenden Wissens liegt höchstens vor in der Erwähnung des Grenzstreites[1]), von welchem Luther aber nicht durch Briefe aus der Heimat gehört zu haben braucht. Dass Sangerhausen Luther anhange (so Bossert a. a. O.), spricht dieser nicht aus; er sagt nur, dass die frommen unschuldigen Leute zu Sangerhausen „über mir“ nicht ungeschändet gelassen werden, das soll heissen: man verlästert sie, dass von ihnen aus durch den „Böhmen Kunz Schmidt das Ketzergift nach Eisleben, Luther's Geburtsort, übergespritzt sei, wie Alveld in seinem Tractate das gethan hatte (s. Bossert Z. K. G. XVII a. a. O.). Dass Luther den Grenzstreit damit in Verbindung bringt, ist von seinem durchweg religiösen Standpunkt der Betrachtung aus begreiflich — wird aber andererseits nicht begreiflich, wenn er detaillirte Nachricht aus der Heimat besass.

Sehr eingehend sind die Bemühungen Bosserts, in das Gewirre des Briefwechsels in der September- und Octoberzeit Ordnung zu bringen (S. 314 ff.). Bezüglich des Angriffs

[1]) Da ich ein Exemplar des tractatus nicht hier habe, vermag ich nicht festzustellen, ob über den Streit etwas darin stand.

Hutten's auf Kapito liesse sich auf Hutten's Brief an Bucer vom 4. September verweisen (Böcking II, 81). Für die Datirung des Briefes Corp. Ref. I Nr. 135 sind die gegen Kawerau's Ansetzung vorgebrachten Gründe m. E. kaum durchschlagend, die Erklärung der Worte: Concio de decem leprosis post triduum, credo, absolvetur von einem Überschlagen der Zeit zu verstehen (S. 318) erscheint unnatürlich, und dass den Druckern nach der angestrengten Thätigkeit eine Erholungszeit zu gönnen war, wohl begreiflich. Die Ansetzung des Briefes Corp. Ref. I Nr. 127 auf Mitte December wird richtig sein, ist aber, was Bossert entgangen ist, bereits von Kolde in seiner Ausgabe der loci Melanchthon's (S. 53 Anm. 2) so bestimmt worden. Kolde weist nach, dass die Mitteilungen über Erasmus einem Briefe Pellikan's entnommen sind; endlich vermag ich noch beizufügen, dass die in dem Briefe vorausgesetzte Ankunft des Erasmus in Basel auf den 16. November fällt (laut gütiger Mitteilung vom Archivdirector Dr. Wackernagel in Basel). Hier stehen wir also auf festem Boden. Beachtenswert bleibt noch, dass Spalatin in dem Briefe Corp. Ref. I, Nr. 153 Tauler einführt, es wird das zusammenhängen mit dem damaligen Bekanntwerden der neuen Tauler-Ausgabe in Wittenberg (s. oben).

Die Datirung der Adventspredigten ist leichter und zuverlässiger bestimmbar, einesteils weil Luther hier wiederholt auf seine früheren Predigten zurückgreift, andernteils weil der auszufüllende Zeitraum hier nicht so gross ist. Unzweideutig stammt die Predigt über Luc. 21, 25 ff. aus den letzten Tagen des December 1521 bez. Januar 1522; damit legen sich die beiden ersten Adventspredigten von selbst in die Monate Ende November, Anfang December.

Für die Predigt über die Epistel des 3. Advent wird in der That die Erwähnung der Bulle Coenae domini einen Datirungspunkt bieten. Luther muss die Bulle schon auf der Wartburg gehabt haben, als er sie in der Postille erwähnte. Die Bulle ist ihm Verfluchungsbulle (vgl. E. A. 7 [2],

100), als solche hat er sie früher nie bezeichnet (s. die oben angegebenen Stellen), sie ist ihm bisher nur als Gipfel päpstlicher Arroganz erschienen, weil sie geringfügige Vergehen für irremissibel erkläre, grössere hingegen leichthin absolvire. Ein derartiges Urteil war aber nur möglich, wenn er die Bulle bisher nicht gesehen hatte; er sagt selbst in den einleitenden Worten seiner Übersetzung, dass sie bisher noch nicht ausgegangen sei (W. VIII, 692, vgl. oben). Erst der persönliche Einblick hat ihn also belehrt, dass es um eine Excommunicationsbulle sich handelt. Wie aber kommt es, dass er sie nun erstmalig in jener Predigt erwähnt und nicht schon vorher? Bei der Art und Weise, wie er in seinen Predigten erhaltene Eindrücke verarbeitet, wäre doch zu erwarten, dass er diese Bulle, die ihn sehr bewegt hat — dafür spricht ihre Übersetzung — schon früher erwähnt hätte, wenn er sie schon früher gekannt hätte. Wir dürfen also annehmen, dass sie erst kurz vor der Arbeit an jener Predigt auf die Wartburg kam; dann aber lässt sich weiter schliessen, dass er sie erst in Wittenberg bei seinem heimlichen Besuche erstmalig sah und ihre Zusendung auf die Wartburg wünschte. Offenbar nämlich hat man sie ihm nicht aus freien Stücken zugesandt. Die Bulle ist nämlich, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe [1]), etwa April bis Juli im Wormser-Ebernburger Kreise bekannt gewesen, also auch wohl sicher Spalatin und den Wittenbergern, und wenn Luther bisher von ihr nichts weiss, so wird man annehmen dürfen, dass der vorsichtige Spalatin sie ihm vorenthielt. Dass er sie aber von Wittenberg nicht mitnahm, darf daraus geschlossen werden, dass sie in der Predigt über Luc. 21, 25 ff. noch nicht erscheint (s. oben die Datirung dieser Predigt). So wird er die Bulle mit der Büchersendung, deren Empfang er am 17. Januar Spalatin anzeigt (Enders III, 286) erhalten haben, und damit wäre ein terminus a quo für die

---

[1]) Zeitschrift für deutsche Philologie a. a. O., dazu verweise ich auf die Untersuchung über die kirchenhistorischen Kenntnisse Luther's.

Datirung jener Predigt gewonnen. Die Datirung der Übersetzung der Bulle rückt nunmehr auch in die Zeit Ende Januar hinab (anders Müller W. VIII, 688), der Neujahrsanfang, den Luther erwähnt, spricht nicht dagegen, da er symbolisch gemeint ist. Luther hat die Übersetzung schnell angefertigt offenbar, da ihm verschiedene Übersetzungsfehler begegnet sind [1]).

Die folgenden Predigten werden nunmehr ein wenig herabrücken, z. B. die Predigt über die Epistel für 4. Advent nicht schon Anfang Februar fallen. Die scharfsinnige Untersuchung über das Schriftstück E. A. 53, 99, die doch etwas gezwungen erscheint und neue Schwierigkeiten bringt, ohne die alten völlig zu beseitigen, ist inzwischen von Bossert (laut gütiger persönlicher Mitteilung) aufgegeben und der fragliche Brief als Recension von unbekannter Hand vermutet worden. So lange wir nicht nähere Berührungspunkte zwischen den Predigten und den Ereignissen in Wittenberg finden, werden wir auf genaue Fixirung dieser letzten Predigten verzichten müssen. Sie können sich ohnehin nur auf die Monate Ende Februar und März verteilen. —

Noch eine kurze Bemerkung sei gestattet zu Corp. Ref. I, Nr. 127 bez. der Worte: Catarinus a nescio quibus versus. Bossert vermutete (S. 326) eine deutsche Übersetzung der Schrift Luther's gegen Catharinus. Von einer solchen ist aber aus dieser Zeit nichts bekannt (s. W. VII, 700, wo der in Rede stehenden Stelle nicht gedacht ist). Es erscheint mir wahrscheinlicher, dass eine Schrift des Catharinus selbst gemeint ist. Es könnte dann nur die erste sein, da die zweite Luther erst im Sommer 1522 kennen lernte (Enders III, 351). Aber die Notiz des Cochläus an Aleander vom 22. Mai 1521: si impressus est Ambrosius, cura quaeso ut habeam geht nicht auf einen Nachdruck der ersten Schrift des Catharinus (so Friedensburger in Zeitschr. f. K.G.

---

[1]) Den Nachweis s. in der Arbeit über Luther's kirchengeschichtliche Kenntnisse.

XVIII, 114), sondern auf die zweite Schrift des Catharinus, die man erwartet haben wird — sie erschien am 30. April 1521 — auf Grund von Nachrichten aus Italien. Es kann nämlich nur auf diese zweite Schrift gehen, wenn Cochlaeus sagt: scribit [Catharinus] se cedere causa et committere eam omnipotenti Deo (a. a. O. 124). Im Vorwort zu seiner zweiten Schrift sagt Catharinus: non solum me prudenter ab omni contra illum (Lutherum) disputationis genere post hac abstinere, sed etiam indecore ac stulte nimis acturum, si aliquando secus. Das dürfte Beweis sein, dass Cochlaeus in jenem Briefe die zweite Schrift erwartete, die er inzwischen bekommen hat. Die erste hätte er auch wohl schon kennen müssen Ende Mai, hatte sie doch der Papst im Februar bereits dem Kaiser geschickt! (Förstemann: Urkundenbuch 51, dazu W. VII a. a. O. für das Bekanntwerden dieser Schrift.) — Könnte nicht die Ausgabe des Ungarn Verböczy gemeint sein? (s. über diese W. VII, 698 ff.). Sie konnte doch als Catharinus a nescio quibus versus von den Wittenbergern bezeichnet werden.

Vorliegende Skizze war fertiggestellt, als mir, da Herr D. Bossert leider aus Gesundheitsrücksichten die Arbeit an der Postille niederlegen musste, der Auftrag wurde, dieselbe für die Weimarer Luther-Ausgabe zu übernehmen. Es wird nun erneuter eingehender Nachprüfung der Aufstellungen Bossert's bedürfen, doch glaube ich schon jetzt sagen zu können, dass wir die Predigten nicht allenthalben so genau fixiren können, als es von Bossert geschehen ist. Inzwischen spreche ich auch meinerseits die Bitte aus, die obigen Ergänzungen zu Bossert's Ausführungen nicht als Ergebnisse, sondern als discutirbare Vorschläge betrachten zu wollen.

XXVIII.

Die Himmelfahrt des Moses und der Ezra-Prophet.

Von

A. Hilgenfeld.

Mein früherer Jenenser College P. W. Schmiedel hat die Aufmerksamkeit gehabt, in seinem Aufsatze: Der Name „Menschensohn" und das Messiasbewusstsein Jesu (Protest. Monatshefte II, 1898, 7. S. 252—267) auch meiner zu gedenken, stillschweigend mit der auf das Gewicht seines Namens gestützten Behauptung, dass bei dieser Frage von Matthäus abzusehen sei, ausdrücklich mit einer Bestreitung meiner Behauptung, dass der Ezra-Prophet (4 Ezra) bereits in der noch vor 70 a. D. verfassten Himmelfahrt des Moses berücksichtigt sei.

Mos. assumpt. X, 27. 28 meiner Ausgabe (hinter Clementis Rom. epi. ed. II. 1876, p. 123, 15 sq.): exurget summus deus aeternus solus et palam veniet, ut vindicet gentes, et perdet omnia idola eorum. tunc felix eris tu, Istrahel, et ascendes supra cervices et alas aquilae, et inplebuntur, et altabit te deus et faciet te haerere caelo stellarum loco habitationis eorum (*τῶν ἄστρων*) et conspicies a summo et vides inimicos tuos in terra et cognosces illos et gaudebis et ages gratias et confiteberis creatori tuo.

Wer kann da den dreiköpfigen Adler mit 12 grossen, 8 kleinen Fittichen verkennen, in dessen Bilde der Ezra-Prophet c. XI. XII das heidnische, durch den Messias zu stürzende Weltreich darstellt? Wenn Gott selbst kommt, um die Heiden zu strafen und ihre Götzenbilder zu vernichten, wird Israel selig sein, steigen über die Hälse und Fittiche des (dreiköpfigen und vielbeflügelten) Adlers, und

eben diese bedeutsamen Hälse und Fittiche werden erfüllt werden, d. h. ablaufen oder verschwinden. Zu den Sternen erhöht wird Israel auf seine Feinde auf Erden herabschauen und Gott preisen.

Seit G. Volkmar bis E. Schürer ist man jetzt darin fast einig geworden, den Ezra-Propheten erst nach der römischen Zerstörung Jerusalems verfasst sein zu lassen. Die Unabhängigkeit der Moses-Himmelfahrt von dem Ezra-Propheten hat R. H. Charles in seiner Ausgabe der Assumption of Moses, London 1897, aber nur so aufrecht erhalten können, dass er die auf den dreiköpfigen Adler des Ezra-Propheten zurückführenden Wörtlein 'cervices et' oder auch 'et alas' zu streichen geneigt war, und die eine Erfüllung prophetischer Weissagung aussagenden Wörtlein 'et implebuntur' unbeweiskräftig machen wollte durch Ergänzung von 'dies luctus tui'.

Schmiedel, der Nachfolger Volkmar's, versucht das augenfällige Zeugnis für den Ezra-Propheten durch Erklärung zu beseitigen. Bei Cicero und Sallust stehe ja stets der Plural 'cervices', auch wo nur Ein Nacken gemeint ist. Auch im Hebräischen werde צַוָּארִים von einem einzigen Halse oder Nacken gebraucht (aber LXX Gen. 27, 16 *τοῦ τραχήλου αὐτοῦ*. 45, 14 *τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ*). Das kann doch wohl nur von stärkeren Hinter- und Vorder-Hälsen, wie bei Menschen und Vierfüssern, schwerlich von Geflügel-Hälsen gelten. Will man aber auch bei einem Adler Hinter- und Vorder-Hals unterscheiden, so würde man bei dem Ezra-Propheten den Sinn erhalten, dass Israel erhöht werden soll über (Doppel-)Hals und Fittiche eines Adlers. Gewiss ein seltsamer Ausdruck, wenn Hals und Fittiche nicht eine besondere Bedeutung hätten. Warum sollte nicht die Erhöhung über den Aar der Lüfte oder über Adlers-Fittiche genügt haben? Wozu die ausdrückliche Erwähnung des Adler-Halses? Soll der Adler hier nun einmal nichts zu thun haben mit dem Adler-Gesichte des Ezra-Propheten, so muss man wirklich mit Charles den Ausdruck 'cervices et

alas' beanstanden. Was dann 'et inplebuntur' bedeuten soll, sagt Schmiedel vollends nicht. Er will hier überhaupt nichts wissen von einem Siege Israels über das unter dem Bilde des Adlers dargestellte Weltreich des Heidentums, sondern findet nur seine Erhebung in den Himmel, von wo aus Israel die vorher angekündigte Bestrafung seiner Feinde (der Heiden) beobachten soll. In dem Adler sieht er gar nicht den Feind Israels, sondern nur das „Vehikel" seiner Erhöhung ('ascendes' entspreche dem 'altabit te').

Charles versucht es, den Adler der Assumptio Mosis zurückzuführen auf Deut. 33, 29, wo wohl zu Anfang steht *μακάριος σὺ Ἰσραήλ*, aber sonst kein Adler-, sondern ein Feindes-Hals erwähnt wird: *καὶ ψεύσονταί σε οἱ ἐχθροί σου, καὶ σὺ ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτῶν* (Urtext על במותימו) *ἐπιβήσῃ* (vgl. Jos. 10, 24). Schmiedel meint die Grundstelle aufgefunden zu haben in Deut. 32, 11 LXX: *ὡς ἀετὸς σκεπάσαι νοσσιὰν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοῖς νοσσοῖς αὐτοῦ ἐπεπόθησεν, διεὶς τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ἐδέξατο αὐτοὺς καὶ ἀνέλαβεν αὐτοὺς ἐπὶ τῶν μεταφρένων αὐτοῦ* (Urtext על אברתו). Es hört aber alles auf, wenn die 'cervices' des Adlers aus seinem Rücken (Vulg. in humeris suis) stammen sollen, wenn der deuteronomische Adler, welcher seine Fittiche über die Jungen ausbreitet, einen Vehikel-Adler, über dessen Fittiche Israel emporsteigt, veranlasst haben soll. Eher würde immer noch zu vergleichen sein Jes. 40, 31 *πτεροφυήσουσιν ὡς ἀετοί*. Die wahre Grundstelle ist 4 Ezr. XI. XII.

Unbefangene werden in der Assumptio Mosis nur einen endlichen Sieg Israels über den weltherrschenden Adler des Heidentums finden können. Man vergleiche auch Bar. 4, 25: *κατεδίωξέ σε ὁ ἐχθρός, καὶ ὄψει αὐτοῦ τὴν ἀπώλειαν ἐν τάχει, καὶ ἐπὶ τραχήλους αὐτῶν ἐπιβήσῃ*. Das Treten auf den Nacken des heidnischen Feindes musste als eine Erhebung Israels zu den Sternen des Himmels gefasst werden, weil das weltherrschende Heidentum von dem Ezra-Propheten als ein fliegender Adler mit drei Köpfen und 12 + 8 Flügeln dargestellt war. So kann Israel auf die feindlichen Nacken

nicht mehr treten (Deut. 33, 29. Jes. 10, 24), aber sieht aus Sternenhöhe herab auf seine irdischen Feinde, deren Weltherrschaft mit den drei Köpfen und vielen Flügeln des Ezra-Adlers abgelaufen ist (et inplebuntur).

Auch bei Paulus (Röm. 10, 7) habe ich den Ezra-Propheten bezeugt gefunden (zuletzt in dieser Zeitschrift 1893. III, S. 271). Schmiedel erklärt diese Wahrnehmung für „erledigt" durch die längst verglichenen Stellen Ps. 107, 26. 139, 8 (vgl. Am. 9, 2, dazu Sir. 24, 5), welche doch das *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;* (vgl. 4 Ezr. 4, 8 in abyssum non descendi neque in infernum adhuc) gar nicht bieten.

Durch Schmiedel selbst zu dieser Darlegung veranlasst, unterlasse ich gleichwohl nicht die Bemerkung, dass neueren Bestreitungen des Messias-Bewusstseins Jesu und seiner Selbstbezeichnung als Menschensohn auch er mit Recht entgegentritt und den messianischen Menschensohn der Bilderreden des Henoch als vorchristlich anzuerkennen Bedenken trägt.

XXIX.

Der Eingang der Apostelgeschichte.

Von

A. Hilgenfeld.

Die Apostelgeschichte habe ich in dieser Zeitschrift (1895. 1896) nach ihren Quellenschriften in 8 Artikeln untersucht. Mein Ergebnis war, dass der Autor ad Theophilum in diesem seinem zweiten Buche drei Quellenschriften zusammengestellt und überarbeitet habe: A eine Geschichte der Urgemeinde nach ihrer Entstehung und unter der Leitung der Urapostel, namentlich des Petrus (*πράξεις Πέτρου*), B eine Geschichte der hellenistischen Septemvirn

(*πράξεις τῶν ἑπτά*), C eine wohl von Lucas selbst geschriebene Geschichte des Paulus (*πράξεις Παύλου*). Für die Unterscheidung verschiedener Bestandteile in der Apostelgeschichte meine ich auf der von Schleiermacher gebrochenen Bahn, bei dankbarer Benutzung neuerer Forschungen, namentlich von B. Weiss, nicht ganz vergebens gearbeitet zu haben.

Seitdem habe ich die Apostelgeschichte immer weiter untersucht und jetzt eine eigene Ausgabe derselben begonnen, an welcher schon gedruckt wird: Acta apostolorum graece et latine secundum antiquissimos testes etc. Da bin ich zu einer Fortbildung meiner ursprünglichen Quellenscheidung gekommen. Den Autor ad Theophilum unterscheide ich nicht mehr von dem Verfasser der *πράξεις Παύλου* (Lucas), wohl aber von dem Bearbeiter des Ganzen (Redactor), welcher durch Aufnahme von beträchtlichen Stücken aus A und B die lucanischen *πράξεις Παύλου* umgearbeitet habe zu *πράξεις ἀποστόλων*. Ich erkenne also den Lucas von Antiochien, Begleiter des Paulus, jetzt als den Autor ad Theophilum an, als Verfasser der Grundschrift, und unterscheide von ihm den Bearbeiter als Verfasser der uns überlieferten Apostelgeschichte.

Diese Ansicht, welche ich in der begonnenen Ausgabe ausführlich begründen werde, empfiehlt sich, wie ich meine, von vornherein. Der Anfang der Apostelgeschichte lautet nach meiner Ausgabe:

I. [1] *Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν,* [2] *ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις, διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο, καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον·* [3] *οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις διὰ τεσσεράκοντα ἡμερῶν ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.*

Der Autor ad Theophilum beginnt sein zweites Buch, indem er den Inhalt des ersten bis zu seinem Ausgange (Luc. 24, 51) zusammenfasst (V. 1. 2). Wie kommt es aber,

dass das zweite Buch gar kein Vorwort hat, wie das erste (Luc. 1, 1—4), welches Vorwort ich in dieser Zeitschrift 1897. III, S. 411—432 eingehend erörtert habe? Als Evangelist wies der Autor ad Theophilum hin auf viele schriftstellerische Vorgänger, welche die in der Christenheit in Erfüllung gegangenen Thatsachen nach mündlicher Überlieferung der von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes Gewordenen aufzuzeichnen unternommen hatten. So wollte auch er (kein Augenzeuge) allem von jenen Vielen Erzählten von vorn an nachgehen und es genau in ununterbrochener Darstellung für Theophilus (von Antiochien) aufschreiben, damit dieser über die Lehren, in welchen er unterwiesen ward, die Sicherheit erkenne. Also schriftstellerische Vorgänger, eigener Entschluss des Evangelisten, Zweck einer Sicherung des Theophilus in den Lehren seiner (heiden-) christlichen Unterweisung. Wie die Apostelgeschichte vorliegt, bietet sie uns kein Wort des Verfassers über Vorgänger (und dass grosse Teile des Buches aus Vorgängern entlehnt sind, steht doch wohl schon fest) eigenen Entschluss (obwohl das Ich des Verfassers, wenn nicht 11, 28, doch 16, 10—17. 20, 5—21, 17. 27, 1—28, 16 hervortritt), auch nicht über den Zweck dieser Schrift. Ohne weiteres wird V. 3—12 der Schluss des ersten Buches, Jesu Abschied von den Jüngern (Luc. 24, 36—51) abermals, aber abweichend genug, an die Zusammenfassung des ersten Buches angeschlossen, wie denn auch die Rückkehr der Jünger nach Jerusalem (Luc. 24, 52. 53) Apg. 1, 12—14 eigentümlich ausgeführt wird.

Dieses Fehlen eines Vorwortes für das zweite Buch ad Theophilum, diesen Sprung von der Zuschrift an Theophilus, welche doch gerade den Schluss des ersten Buches zusammenfasst, in eine bedeutend abweichende ausführliche Wiederholung dieses Schlusses haben M a r t i n S o r o f (Die Entstehung der Apostelgeschichte, 1890, S. 51 f.) und F r i e d r. S p i t t a (Die Apostelgeschichte, 1891, S. 6) so erklärt, dass ein unerlässlicher Satz *τὸν δὲ δεύτερον λόγον ποιοῦμαι κτλ.* nach

1, 2 ausgefallen sei. In dem ersten Artikel über die Apostelgeschichte (in dieser Zeitschrift 1895. I, S. 72 f.) meinte ich das Rätsel dieses Anfangs noch ohne solche Annahme erklären zu können: „Eben weil der Anfang des zweiten Buches ad Theophilum mit dem Schlusse des ersten inhaltlich zuzammenfällt, konnte der Verfasser nicht V. 3 fortfahren: *τὸν δὲ δεύτερον λόγον ποιοῦμαι κτλ.* Jetzt muss ich den beiden genannten Gelehrten, zu welchem als dritter Alfred Gercke (Der *δεύτερος λόγος* des Lucas und die Apostelgeschichte, in Hermes XXIX, S. 389 f.) hinzugekommen ist, darin Recht geben, dass eben, weil Apg. 1, 3 nicht fortfährt, *τὸν δὲ δεύτερον λόγον ποιοῦμαι κτλ.*, das Vorwort des Autor ad Theophilum nicht vollständig erhalten sein kann, urteile aber, dass es unterdrückt ward von dem Bearbeiter, welcher die lucanischen *πράξεις Παύλου* zu *πράξεις ἀποστόλων* umgestaltete.

Dieses Urteil stütze ich zunächst auf die Zuschrift 1, 1. 2: „Das erste Buch verfasste ich über alles, Theophilus, was Jesus begann zu thun und zu lehren bis zu dem Tage, da er aufgenommen ward, nachdem er geboten den Aposteln, welche er durch heiligen Geist auserwählt hatte, und befahl das Evangelium zu verkündigen." Das Thun und Lehren Jesu hat der dritte Evangelist nicht als Anfang, welcher eine Fortsetzung erfordert, sondern als in Erfüllung gegangene Thatsachen (Luc. 1, 1 *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*) dargestellt. Um so weniger konnte er in seinem zweiten Buche umhin, anzugeben, wer das von Jesu begonnene Thun und Lehren fortsetzte, Jesu als Anfänger den oder die Diadochen gegenüberzustellen. In dem Texte, welchen ich vorziehe, erwähnt er auch wirklich den Befehl Jesu an die Apostel, das Evangelium zu verkündigen, aber nicht als den Gegenstand seines zweiten, sondern als den Schluss seines ersten Buches. Die Zuschrift ist unvollständig. weil jede Erwähnung eines neuen Entschlusses zu schreiben, des Gegenstandes dieses zweiten Buches und seines Zweckes fehlt.

Das Ich des Schriftstellsrs, welches in dem Vorworte des dritten Evangeliums nicht weniger als dreimal (ἐν ἡμῖν, ἡμῖν, κἀμοὶ) neben einem dreifachen Du (σοι, ἐπιγνῷς, κατηχήθης) hervortritt, findet sich in der Zuschrift der Apostelgeschichte nur ein einziges Mal ἐποιησάμην) ohne ein entsprechendes Du, wenn man nicht die beiden Eingängen gemeinsame Anrede des Theophilus herbeizieht. Gewiss auffallend, da manche Abschnitte dieses Buches das „Wir" des Verfassers so oft hervortreten lassen. Mag man nun 11, 28 oder erst 16, 10 dieses „Wir" eintreten lassen, unvermittelt erscheint es in jedem Falle, wenn es lediglich durch das ἐποιησάμην 1, 1 eingeleitet sein sollte. Und wo taucht dieses „Wir" auf? In der Geschichte des Paulus, wie ich meine, 11, 28 alsbald nach dessen Wirksamkeit in Antiochien, wo der Verfasser zu den ersten Christen gehörte, auch Theophilus nach alter Überlieferung zu Hause war (vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 554, Anm. 1). Wenn man das „Wir" des Autor ad Theophilum gar erst bei Paulus in Troas 16, 10 eingetreten sein lässt, wird das Fehlen jeder Vermittelung nur noch auffallender.

Das Ich des Autor ad Theophilum gehörte zu der Begleitung des Paulus. Dieser ist jedenfalls die Hauptperson der Apostelgeschichte. Mit welchem Rechte führt dieses Buch nun die Aufschrift πράξεις ἀποστόλων? Die Elf werden Apg. 1, 13 aufgezählt, und durch Matthias wird 1, 26 die Zwölfzahl hergestellt. Die 12 Apostel, an ihrer Spitze Petrus (und Johannes), sind die Häupter der entstehenden Urgemeinde und ihrer Tochtergemeinden ausser Jerusalem. Aber nur von den schon in den drei ersten Evangelien hervortretenden Triumvirn Petrus, Johannes, Jacobus maior (12, 2) wird etwas erzählt, von Johannes (zuletzt erwähnt 8, 14) und Jacobus maior nur in Verbindung mit Petrus (vgl. 12, 3 f.), so dass man in dieser Hinsicht auf πράξεις Πέτρου hinauskommt. Selbst Petrus wird nach dem Apostel-Concil (15, 7. 14) gar nicht mehr genannt. Wer so schreibt und von 8 Aposteln nur die Namen nennt

(1, 13), erscheint gar nicht als ein Schriftsteller, welcher von selbst darauf ausging, die *πράξεις ἀποστόλων* niederzuschreiben, wohl aber als ein Bearbeiter von *πράξεις Παύλου*, welcher dieser ihm vorliegenden Schrift die Beschränkung auf Paulus als das auserwählte Gefäss des Herrn (9, 15), den wahren Fortsetzer des von Jesu begonnenen Thuns und Lehrens (1, 1) nehmen wollte. Fehlt nach 1, 2 der Entschluss zu einem *δεύτερος λόγος*, welcher die Fortsetzung des von Jesu Begonnenen enthielt, so kann nichts anderes unterdrückt sein als der Entschluss eines dem Paulus nahe stehenden Mannes, dieses wahren Diadochen Jesu leidensvolles Thun und Lehren (9, 16, vgl. 2 Tim. 3, 10. 11) als Teilnehmer aufzuzeichnen oder den Paulus als den *ὕστερον αὐτόπτης καὶ ὑπηρέτης γενόμενος τοῦ λόγου* (vgl. Apg. 26, 16 mit Luc. 1, 2) darzustellen. Sollte Paulus nun einmal nicht die von Jesu in seinem irdischen Thun und Lehren durch den h. Geist erwählten Apostel in Schatten stellen, so musste die ausdrückliche Einführung eines *δεύτερος λόγος* über den grossen Diadochen Jesu weggelassen, und an die unvollständig gewordene Zuschrift mussten nun die von Jesu auf Erden ausgewählten Apostel, welchen er nach seinem Leiden lebend erschien, angeknüpft werden (*οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτόν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν κτλ.*). So wird eine Schrift eingeleitet, welche den Paulus von den Aposteln unterscheidet (9, 27. 15, 2. 4. 6. 22. 23. 25, 16, 4). Aber 14, 4. 14 ist doch aus der Vorlage die Apostelwürde des Paulus stehen geblieben, und dem von Jesu ausgesagten *ἤρξατο* fehlt nun die *διαδοχή*, welche in den schon in dem ersten Buche angewiesenen Aposteln deshalb nicht gefunden werden kann, weil über den *δεύτερος λόγος*, welcher der Sache nach eben die *διαδοχὴ* behandeln muss, gar nichts gesagt wird.

Sollte es dennoch eine Täuschung sein, dass der uns vorliegende Eingang der Apostelgeschichte die Metamorphose lucanischer *πράξεις Παύλου* in *πράξεις ἀποστόλων* durch Einfügung aus *πράξεις Πέτρου* (so zu sagen) und *πράξεις τῶν ἑπτὰ* verrät? Man beachte nur die Metamorphose des

Christenverfolgers Saulus zu dem auserwählten Gefässe, welches seit der Bekehrung des Proconsuls Sergius Paulus 13, 9 den Namen Paulus führt. Das meine ich denn doch nachgewiesen zu haben (in dieser Zeitschrift 1895. III, S. 402ß. 1896. IV, S. 220 f.), dass die erste Erwähnung des antichristlichen Saulus 7, 58. 8, 1. 3 (vgl. 22, 20) dem Zusammenhange der Erzählung von dem Märtyrertode des Stephanus ursprünglich nicht angehört, dass die Erzählung von der Bekehrung des Saulus-Paulus 9, 1—18 (22, 3—21. 26, 4—18) auf eine eigene Vorlage (*πράξεις Παύλου*) zurückführt. Die Anfänge des Saulus-Paulus hängen eben nicht mit dieser Geschichte der Urgemeinde (*πράξεις Πέτρου*) und der Septemvirn (*πράξεις τῶν ἑπτά*) zusammen, um so mehr aber, wenn der Wir-Bericht schon 11, 28 beginnt, mit der nur unvollständig erhaltenen Zuschrift des Autor ad Theophilum 1, 1. 2, welchen wir wohl zu unterscheiden haben von dem Bearbeiter oder Umarbeiter der lucanischen *πράξεις Παύλου* in unsere *πράξεις ἀποστόλων*.

Was wird denn wohl ursprünglich nach Apg. 1, 2 gestanden haben? Etwa: *τὸν δὲ δεύτερον λόγον ποιοῦμαι περὶ ἐκείνου τοῦ κήρυκος τοῦ εὐαγγελίου* (vgl. 1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11), *ὃν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ὀφθεὶς* (vgl. Apg. 9, 3 f.) *ἐξελέξατο τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τῶν ἐθνῶν* (vgl. Apg. 9, 15), *οὗ παρηκολούθησα ἀπὸ τῆς Ἀντιοχείας* (vgl. 11, 28) *τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ, τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν* (vgl. 2 Tim. 3, 10. 11), *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν ἐγκαλεῖται τὴν ἀλήθειαν.* Der Name *Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος* wird dem Folgenden (13, 9) vorbehalten sein, aber der Verfolger Saulus den Anfang gemacht haben. Ist man überzeugt von einer Lücke in dem Eingange der Apostelgeschichte, so hat man dieselbe wenigstens vermutungsweise auszufüllen.

Anzeigen.

Novum Testamentum graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto [ed. Everardus Nestle]. Stuttgart, Privilegirte Württembergische Bibelanstalt 1898. kl. —8. pp. 660. [cum V tabulis geographicis].

Novum Testamentum graece et germanice. Das Neue Testament griechisch und deutsch. Der griechische Text mit abweichenden Lesarten aus Handschriften und Ausgaben, der deutsche nach der durchgesehenen Ausgabe von Luther's Übersetzung verglichen mit Luther's letzter Ausgabe von 1545 [herausgegeben von Eberhard Nestle]. Stuttgart. Privilegirte Württembergische Bibelanstalt. 1898. kl. —8. Seiten 663 [doppelt bis 656, dazu 5 Karten].

Billiger, als es hier geschehen ist, lässt sich eine brauchbare Handausgabe des Neuen Testaments griechisch (broschirt für 70 Pf.) und griechisch-deutsch (broschirt für Mk. 1,20) nicht herstellen. Dafür, dass diese Ausgabe mit grösster Sorgfalt und Sachkenntnis hergestellt ist, bürgt der Name des Herausgebers. In grosser Fülle und Zuverlässigkeit sind Parallelstellen und Schriftstellen am Rande bemerkt. Recht brauchbar sind die beigegebenen Karten: Gallilāisches Meer und Umgebung; Jerusalem und Umgegend; Jerusalem zur Zeit Jesu und der Apostel; Die Reisen des Apostels Paulus; Palästina zur Zeit Jesu Christi und der Apostel. Es fragt sich nur, ob auch der möglichst beste Text mit möglichst richtiger Interpunction und passender Auswahl der wichtigsten Lesarten gegeben sein sollte. Hören wir den Herausgeber in dieser Hinsicht selbst.

In dem Anhange zu der griechischen Ausgabe bemerkt E. Nestle: Zugrundegelegt seien die beiden Ausgaben von Tischendorf (ed. stereotypa minor tertium emissa 1895) und Westcott-Hort (1895), aber auch von R. Fr. Weymouth (1892). Diejenige Lesart, in welcher zwei von diesen Herausgebern übereinstimmen, sei in den Text aufgenommen, die nur von einem derselben gebotene unten vermerkt. Von der Apostelgeschichte an seien auch die bei B. Weiss eigentümlichen Les-

arten vermerkt worden. Ausser diesen abweichenden Lesarten der neuesten Herausgeber hat E. Nestle aber auch in einer zweiten Abteilung unter dem Texte die Lesarten von Handschriften angegeben, bei den Evangelien und der Apostelgeschichte namentlich die eigentümlichen Lesarten des jetzt mit Recht sehr beachteten cod. Contrabrigiensis (D). Bei den (Paulus-)Briefen und der Apokalypse hat Nestle auf den Nutzen für das Verständnis gesehen.

Zu der griechisch-deutschen Ausgabe bemerkt der Herausgeber: In dem deutschen Teile sei der Text mit den Parallelstellen eine genaue Wiederholung des im Auftrag der deutsch-evangelischen Kirchenconferenz durchgesehenen Textes, wie er von der Württemberg. Bibelgesellschaft verbreitet wird. „Unter demselben sind sämtliche sachliche Abweichungen verzeichnet, welche die letzte von Luther selbst im Jahre 1545 besorgte Wittenberger Ausgabe seiner Bibelübersetzung diesem Texte gegenüber aufweist.“ Ausserdem konnten einzelne der Randbemerkungen aufgenommen werden, welche Luther seiner Bibel beigab. „Endlich sind, namentlich in den Briefen, die früheren Übersetzungsversuche Luther's berücksichtigt worden.“ Diese Ausgabe des deutschen Textes war allerdings so wichtig, dass sie auch besonders (zu dem Preise von 60 Pf.) ausgegeben wird.

Auch in dem griechischen Texte folgen die katholischen Briefe den Paulus-Briefen nach. Eine eigene Ausgabe des griechischen Neuen Testaments hat Nestle gar nicht beabsichtigt. Es fällt daher nur auf die Mehrzahl der neuesten Herausgeber, wenn wir auch hier Mt. 1, 25 lesen ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν statt ἕως οὗ ἔτεκεν τὸν υἱὸν [αὐτῆς] τὸν πρωτότοκον. Mc. 1, 1 Ἰησοῦ Χριστοῦ ohne υἱοῦ θεοῦ, was doch nur in ℵ* fehlt und von Weymouth mit Recht geboten wird. 1 Kor. 8, 6 bietet auch Nestle das unerträgliche δι᾽ οὗ (l. ὃν) τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ. Auch wer von den jetzt herrschenden Grundsätzen der neutestamentlichen Textkritik mehr oder weniger abweicht, wird die Brauchbarkeit dieser Handausgabe anerkennen. Bei den abweichenden Lesarten von Handschriften würde freilich eine nähere Bezeichnnng (namentlich von D in Evangelien und Apostelgeschichte) wohl möglich gewesen sein. A. H.

Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙ. Novum Testamentum vulgatae editionis, graecum textum diligentissime recognovit, latinum accuratissime descripsit. utrumque

annotationibus criticis illustravit ac demonstravit P. F. Michael Hetzenauer O. C, a Zell prope Kufstein, alumnus provinciae Capuc. Tirolis septemtrionalis. Tomus alter. Apostolicum. cum approbatione ecclesiastica. Oeniponte MDCCCXCVIII. kl. —8. XII et 403 pp. [usque ad p. 354 duplae].

„Katholisch ist Trumpf" hören wir auf politischem Gebiete. Dass der Katholicismus aber auch in der Wissenschaft obenauf sei, wird von aufrichtigen Katholiken, selbst Theologen, mit Bedauern verneint. Die Textkritik des Neuen Testaments ist in unserem bald ablaufenden Jahrhundert nun einmal durch Protestanten seit J. J. Griesbach, Carl Lachmann, Constantin Tischendorf, Westcott-Hort u. A. mächtig gefördert worden. Für menschliche Unfehlbarkeit hat der Protestantismus freilich kein Organ. Meinerseits finde ich die neutestamentliche Textkritik seit Lachmann, dessen grosse Verdienste ich gebührend anerkenne, etwas einseitig. Anstatt auf eine umfassende Geschichte des Textes auszugehen und auch die alten Kirchenschriftsteller und die Übersetzungen gebührend zu beachten, bevorzugt man meist einzelne Haupthandschriften, wie den Vaticanus (B), eine Zeit lang auch den Sinaiticus (א), recensirte Texte vor naturwüchsigen, wie D (Cantabrigiensis bei Evangelien und Apostelgeschichte, Claromontanus bei den Paulus-Briefen).

Der Capuziner Michael Hetzenauer hat seine Ausgabe des N. T. gewidmet „Sanctissimo domino nostro Leoni PP. XIII. lumini de caelo studiorum scripturae sacrae fautori atque infallibili iudici", ausgestattet mit Empfehlungen vom Fürst-Erzbischof bis zu Lectoren der Theologie. Der „Tomus prior. Evangelium", welcher dieser Zeitschrift meines Wissens nicht zugesandt ist, erschien 1896. Der „Tomus alter" ist ohne Additamenta, welche im Drucke sind und auch die textkritischen Grundsätze darlegen werden, ausgegeben worden.

Für die von dem Herausgeber ausgewählten griechischen Lesarten werden die Hauptzeugen am Rande angegeben. Die wichtigeren abweichenden Lesarten werden mit Beifügung der Hauptzeugen unter dem Texte vermerkt. Das Urteil hat man freilich zurückzuhalten, bis die Grundsätze der Textkritik dargelegt sein werden. Namentlich aus der Apostelgeschichte habe ich aber den Eindruck erhalten, dass der Herausgeber wohl mit aller Anstrengung die akatholische Textkritik einzuholen sucht,

meine jedoch, dass von einem Überholen derselben noch lange nicht die Rede sein kann.

Dass die katholische Textkritik des Neuen Testaments die akatholische, bei allen ihren Verirrungen, jemals überholen sollte, ist überhaupt kaum denkbar. Mit der Freiheit der Wissenschaft sind wohl Irrwege der fehlbaren Menschheit gegeben, aber ohne Freiheit kommt die Wissenschaft nicht weiter. Auch die Erkenntnis von Irrwegen ist ein Fortschritt. Die katholische Textkritik hat dagegen nur so weit Freiheit, als die Mutter Kirche nicht einschreitet. Man wird in die Zeit vor Richard Simon zurückversetzt, wenn man in der Vorrede dieses Herausgebers liest: „Resolutionem Supremae Congregationis S. Officii de commate ioanneo [1 Ioan. V, 7. 8] datam et a Sanctissimo die XV. Ianuarii anni superioris [1897] approbatam non tantum debita cum reverentia suscepi, verum etiam tamquam obrussam adhibui, in qua textum ac principia examinabam, taxabam, aestimabam. et gaudens inveni, mea principia critica re vera „menti Sanctissimi Domini Nostri Leonis PP. XIII, Studiorum Scripturae Sacrae Fautoris Atque Infallibilis Iudicis consentanea" esse; meliusque cognovi, quomodo hisce principiis sapienter sit utendum. perlegas ea, quae in appendice critica ad 1 Ioan. 5, 7. 8 scripsi." Die Resolutio S. Officii, welche p. 386 sq. abgedruckt wird, schlägt also alle Nachweisungen nieder, dass die drei Zeugen im Himmel eine trinitarische Einschaltung sind. Sollte es sich etwa zum Schluss des 19. Jahrhunderts veranstalten lassen, dass das Sacrum Officium den ganzen Text des griechischen Neuen Testaments feststelle und nach Billigung des Unfehlbaren der Christenheit ebenso eine authentische Ausgabe des griechischen Neuen Testaments gebe, wie die Mutter Kirche für die lateinische Übersetzung schon gesorgt hat? Auch die Herausgeber des griechischen Neuen Testaments würden dann in den folgenden Jahrhunderten nur für möglichst correcten Druck zu sorgen haben, wie unser Herausgeber den Vulgata-Text genauer, als alle Vorgänger, herausgegeben zu haben meint. Oder sollen die katholischen Textkritiker in eifriger Bemühung noch längere Zeit Vorarbeiten für die endgültige Feststellung der unfehlbaren Papstkirche schaffen? Der protestantische Theolog arbeitet für die unsichtbare Kirche als die Macht der Wahrheit, welche auch ihn durch Irrtum, welcher uns nie verlässt, mehr und mehr zu ihrer Höhe emporhebt.

A. H.

Das Evangelium des Paulus dargestellt von C. Holsten. Teil II. Paulinische Theologie nebst einem Anhange: Die Gedankengänge der paulinischen Briefe herausgegeben und mit einem Abriss von Holsten's Leben eingeleitet von Paul Mehlhorn. Berlin 1898. 8. XXVI und 173 S.

Der verewigte Karl Holsten hatte es zu seiner Lebensaufgabe gemacht, das Evangelium des Paulus genetisch darzustellen. In dem grossen Werke, welches er unternahm, sollte der erste Teil die äussere Entwickelungsgeschichte des paulinischen Evangeliums behandeln, der zweite die innere Entwickelung des religiösen Bewusstseins des Paulus darlegen. Leider ist bis jetzt nicht mehr erschienen als vom ersten Teile die erste Abteilung, welche nach einer Vorgeschichte der Sendschreiben an die Galater, Korinther und Römer die Erklärung des Briefes an die Galater und des ersten an die Korinther giebt. In der zweiten Abteilung sollte die Erklärung des zweiten Korintherbriefes, bei deren Ausarbeitung der edle und hochbedeutende Verfasser abgerufen ward, und des Briefes an die Römer folgen. Der zweite Hauptteil sollte die Paulinische Theologie bringen. Für den Fall seines Todes vor Vollendung des grossen Werkes hat der Verewigte 1893 dem (damals schon nach Leipzig berufenen) Herausgeber und Herrn Professor Weckesser in Karlsruhe seinen Nachlass an theologischen Arbeiten übergeben. Letzterer hat von der Wittwe das Collegienheft über Religionsphilosophie erhalten. Mehlhorn fand die Paulinische Theologie nach einer aus dem Wintersemester 1893/4 stammenden Durcharbeitung wesentlich druckfertig vor und konnte ausserdem das sorgfältig nachgeschriebene Collegienheft des Vicars Otto Lang aus demselben Semester benutzen. Vorangeschickt hat er (S. XI—XXVI) einen Lebensabriss „Zum Gedächtnis Karl Holsten's“, wie denn ein treues Bildnis des Vollendeten dem Ganzen beigegeben ist. Beides muss allen Freunden und Bekannten des vortrefflichen Mannes sehr willkommen sein.

Mit Recht hat Mehlhorn geglaubt, nicht nur dem Verfasser, sondern auch der theologischen Welt die Herausgabe schuldig zu sein. Von einem so sorgfältigen Forscher, wie Holsten, kann selbst der Gegner manches lernen. Diese Zeitschrift, welche 1861 (III, S. 223—284) die erste bedeutende wissenschaftliche Leistung des Verewigten brachte: „Die Christus-Vision des Paulus und die Genesis des Paulinischen Evangeliums“,

hat auch seinem theologischen Nachlasse alle Aufmerksamkeit zu erweisen, was hier wenigstens vorläufig geschehen soll.

Meinerseits habe ich die Beschränkung der Echtheit auf die vier Hauptbriefe des Paulus niemals gutgeheissen. Von dem ersten Briefe an die Thessalonicher und dem an die Philipper sagt Holsten (S. 4) selbst: „Sie enthalten keine von der Gedankenwelt der vier grossen Briefe wesentlich abweichenden Elemente.“ Mitunter fügen diese Briefe sich aber doch nicht in Ansichten, welche Holsten aus den vier Hauptbriefen gewonnen hat, und stellen, wenn sie echt sind, diese Ansichten in Frage. Holsten (S. 9 f.) behauptet immer noch entschieden die Dichotomie des Menschen bei Paulus, welcher an den hellenistischen Unterschied von *ψυχὴ* und *πνεῦμα* nur angestreift habe. Aber die trichotomische Unterscheidung von *πνεῦμα*, *ψυχὴ* und *σῶμα* kann auch er nicht verkennen 1 Thess. 5, 23. Holsten wird durch diese Wahrnehmung nur bestärkt sein in der Unechtheit des 1. Thessalonicherbriefes. Aber nicht Alle wird er davon überzeugt haben, dass das menschliche *πνεῦμα*, welches in der Spracheingebung betet, während der menschliche *νοῦς* keine Frucht bringt (1 Kor. 14, 14 *τὸ πνεῦμά μου* und *ὁ νοῦς μου*), das menschliche *πνεῦμα*, mit welchem das göttliche in Bezeugung der Gotteskindschaft übereinstimmt (Röm. 8, 16 *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν*), nur „den göttlichen, dem menschlichen immanent gewordenen Geist“ im Unterschiede von dem transcendent gebliebenen Gottesgeiste bedeute. Es verhält sich am Ende doch so, dass Paulus die hellenistische Unterscheidung von *ψυχὴ* und *πνεῦμα* mehr als angestreift hat und recht gut 1 Thess. 5, 23 geschrieben haben kann,

Den Wert der sauberen Zeichnung der Paulinischen Theologie, welche Holsten mit tiefem Verständnis der vier Hauptbriefe des Paulus bietet, hat man überhaupt vollständig anzuerkennen, wenn man auch Einiges anders wünschen möchte. Die genetische Darstellung der christlichen Weltanschauung des Paulus (S. 5—132) beginnt mit dem geschichtlichen Hintergrunde seines religiösen Bewusstseins (S. 5—46). Der allgemeine Hintergrund ist gewiss das vom Hellenismus berührte jüdische Bewusstsein der Zeit des Paulus. Es fragt sich nur, ob das Hellenistische im Bewusstsein des Paulus, was Holsten nur anhangsweise kurz behandelt (S. 37—41), nicht weiter ausgedehnt werden sollte. Es fragt sich auch, ob Paulus nicht von vornherein der Religionsansicht der „idealen Geister“ des Alten Testaments, namentlich der Propheten (S. 63) innerlich näher gestanden, um

so mehr aber in pharisäischer Schulung die innere Qual der Gesetzesreligion (Röm. 7, 9 f.) empfunden haben sollte. Als den besonderen geschichtlichen Hintergrund stellt Holsten (S. 41—46) das Evangelium Jesu und des Petrus dar. Wer meine Ausführung über die Abendmahlsworte Jesu (in dieser Zeitschrift 1894. III, S. 529 f.) vergleicht, wird in der Würdigung derselben wohl wesentliche Übereinstimmung erkennen. Dass Petrus ein milderes Judenchristentum vertrat, Jacobus ein strengeres, welches deshalb in scharfen Gegensatz gegen den Apostel der Heiden treten konnte, den christlichen Judaismus, ist auch meine Ansicht stets gewesen.

Der Eintritt einer neuen religiösen Idee in das jüdisch-hellenistische Bewusstsein des Paulus (S. 46—52) führt uns in das Gebiet, auf welchem Holsten geradezu bahnbrechend aufgetreten ist, nämlich 1) den Kampf des pharisäischen Zeloten wider die Urgemeinde und ihren Glauben an den gekreuzigten Lügen-Messias, 2) die Christus-Vision bei Damascus und den Glauben des Zeloten an den Gekreuzigten als den Messias Gottes, 3) den Gang des gläubig Gewordenen in die Einsamkeit Arabiens und die innere Gestaltung und Begründung seines Glaubens. Das Dritte bedarf freilich ernstlicher Prüfung.

So erhält man die Umformung des jüdisch-religiösen Bewusstseins des Paulus zu seiner christlich-religiösen Weltanschauung durch den Eintritt der neuen religiösen Idee des gekreuzigten Christus in sein Bewusstsein“ (S. 52—132). Das Lehrreiche dieser scharfsinnigen und überall in die Tiefe gehenden Ausführung bedarf keiner Befürwortung. Keine weitere Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs wird diese in ihrer Art classische Darlegung ausser Acht lassen dürfen.

Der Schluss ist (S. 133. 134): „Insofern aber diese neue Form des religiösen Bewusstseins ihren Mittelpunkt hat in der dem Paulus offenbar gewordenen neuen, von der judenchristlichen (des Petrus) und judaistischen (des Jacobus) unterschiedenen Anschauung von der messianischen Persönlichkeit des *Χριστὸς* und seiner Messiasthat (2 Kor. 11, 4; 4, 3—6; 5, 16—21): so hat Paulus mit Recht sein Evangelium dem judenchristlichen und judaistischen gegenübergestellt als das Evangelium vom Christus, *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*.“

Den Anhang: „Die Gedankengänge der paulinischen Briefe“ (S. 135—173) hat Mehlhorn hauptsächlich aus einem ihm von dem Verfasser im December 1895 geschenkten und mit dessen eigenen Correcturen und Zusätzen versehenen Exemplare abdrucken lassen, gewiss zum Nutzen der theologischen Welt.

Insbesondere den Verfechtern des Viercapitelbriefes an die Korinthier, welchen jetzt die Einen vor, die Anderen erst nach 2 Kor. 1—9 ansetzen, möge diese wohldurchdachte Darlegung des Gedankenganges unseres zweiten Korintherbriefes zur Beachtung empfohlen sein. A. H.

Karl Holl, Die sacra Parallela des Johannes Damascenus [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack. XVI. Band, Heft I]. Leipzig 1896. XV. 8. und 392 S.

Mit einer Blumenlese aus den gangbaren griechischen Schriftstellern hat Johannes Stobäos Anklang gefunden. Auch in christlichen Anthologieen fehlen die Profanscribenten nicht immer. Der cod. Laur. VIII, 22 bombyc. saec. XIV enthält in seinem dritten Bruchstück (L^c auf f. 74^r—125^v) sacroprofane Capitel von *Να* bis *Πε*, ebenso in dem vierten (L^d auf f. 126^r bis 189^v) den Index capitum *Α*—*Μ*, Beides zusammengehörig. In das sacroprofane Florilegium, von welchem $L^{c.d}$ einen Teil bewahrt hat, ist auch etwas aus Stobäos eingearbeitet. Da ist auch bereits benutzt des christlichen Bekenners Maximus († 662) sacroprofane Anthologie (*κεφάλαια θεολογικά*, opp. ed. F. Combefis. Paris. 1675. Tom. II, f. 528—689), welche in 71 Büchlein (*λόγοις*) fortschreitet von *περὶ βίου ἀρετῆς καὶ κακίας* zu *περὶ τοῦ Ὅτι οὐκ ἀεὶ τὸ πλεῖστον ἄριστον* und mit Aussprüchen der h. Schrift und der Kirchenväter nicht blos Worte des Philo und Josephus, sondern auch Worte von heidnischen Schriftstellern (Aesopus bis Zeno) zusammenstellt.

Die christlichen Anthologen blieben aber nicht stehen bei dem Sacroprofanen, sondern schieden schliesslich alle Profanscribenten, ausgenommen Philo und Iosephus, vollständig aus. So kommen wir von Maximus Confessor im 7. Jahrhundert zu Johannes Damascenus im 8. Jahrhundert. Das ursprüngliche Vorwort seines Werkes *τὰ ἱερὰ* führt die Überschrift *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ* und kündigt 3 Bücher an: 1) von der dreieinigen Gottheit, 2) von den menschlichen Dingen, 3) über Tugend und Schlechtigkeit, innerhalb dieser 3 Bücher *τίτλου* oder *κεφάλαια* in alphabetischer Ordnung. Aber ist Johannes Damascenus der alleinige Urheber dieses umfangreichen Werkes? Cod. Vat. 1553 (saec. XII bis XIII) führt die Überschrift: *Λεοντίου πρεσβυτέρου καὶ Ἰωάννου τῶν ἱερῶν βιβλίον δεύτερον*. Leontios von Byzanz († bald

nach 542) pflegte seinen Schriften χρήσεις aus den Kirchenvätern anzuhängen und erscheint ganz als der Mann für die Grundlegung solcher ἱερά, welchen dann Johannes Damascenus die letzte Gestalt gegeben haben würde.

Ein kürzerer πρόλογος τῶν παραλλήλων (ein anderer Titel), welcher in der einen Recension (Rupefucald.) fehlt, lässt sich nur auf den Parallelismus von Tugend und Schlechtigkeit ein, welcher den Inhalt des 3. Buches bildete. Die Dreiteilung fehlt überhaupt ganz in unserer handschriftlichen Überlieferung, welche lediglich alphabetisch gedruckt ist. Selbst diese Überlieferung ist nicht einheitlich, sondern zweigeteilt.

Hier greift nach dem Vorgange von F. Loofs (Studien über die dem Johannes von Damascenus zugeschriebenen Parallelen, 1892) K. Holl ein mit seiner ebenso sorgfältigen als mühevollen Untersuchung.

Wir haben einerseits eine Recension, welche den Namen der vaticanischen behält, obwohl sich cod. Vat. 1236) (V) chart. saec. XV, welchen Mich. Lequien (Ioan. Dam. opp., Paris. 1712, II, f. 274—730 zugrunde legte, als ein Ausfluss aus cod. Oltobon. gr. 79 (O), saec. XV, erweist. Dazu gehört der von H. Achelis entdeckte cod. Ambros. H 26 inf. (A) chart. saec. XV. Andrerseits die Rupofucaldinische Recension (R), einzig vertreten durch cod. Rupefucaldinus, Phillip. 1450, saec. XII, jetzt in Berlin, dessen abweichenden Text Lequien grossenteils veröffentlicht hat (p. 730—790). Der ursprünglichen Dreiteilung steht R insofern ferner, als er nicht, wie V, mit der heiligen Dreieinigkeit (Buch I), sondern mit menschlichen Dingen (Buch II) beginnt. Aber R hat doch die Überschrift Ἰωάννου πρεσβυτέρου καὶ μοναχοῦ τοῦ Δαμασκηνοῦ τῶν ἐκλογῶν βιβλίον ᾱ και β̄. Sehr fraglich ist es, ob Holl's Erklärung von der Abschrift aus einem zweibändigen Codex (S. 41) haltbar sein sollte. Auf Mischungen beider Recensionen oder dergl. kann ich hier nicht eingehen.

Ein abschliessendes Ergebnis erreicht am meisten Teil I, die Überlieferung des Werkes (S. 8—255), 1) die Recensionen (S. 8—175), 2) die Handschriften des ursprünglichen Werkes (S. 176—255). Es wird sicher sein, dass der Urheber der Recension R noch aus dem ursprünglichen Werke, welches freilich schon um ganze Capitel verkürzt war, geschöpft hat. Was er aus V entlehnte, ist hauptsächlich der Gedanke, das dreiteilige Werk durch Bevorzugung der alphabetischen Einteilung in Ein Buch zusammenzuarbeiten. Die Titel des II. Buches stellte er eigenmächtig voran. Die gegenwärtige Aufgabe ist es, den über-

lieferten Stoff vollständig unterzubringen und die ursprüngliche Anordnung möglichst herzustellen.

Nicht ganz so gesicherte Ergebnisse bei aller Gründlichkeit finde auch ich in Teil II (S. 256—392), 1) Johannes Dam. als Verfasser der ἱερά (S. 256 — 277), 2) die Quellen des Johannes Damascenus (S. 277—392). Es handelt sich darum, ob Johannes Dam. in diesem alle profanen Schriftsteller ausschliessenden Werke nicht schon Vorgänger gehabt haben sollte. Holl (S. 383) lässt ihn namentlich von Maximus abhängig sein, bei welchem der ganze profane Bestandteil erst später hinzugekommen sei. Das ist nach Paul Wendland (Theol. LZtg. 1897, 1) ein Missgriff. Der Rup. bietet aber auch 2 Scholien, welche auf die Wegnahme des heiligen Kreuzes durch die Perser 614 anspielen und dessen Wiedererlangung 628 noch nicht kennen. Dass diese Scholien erst später geschrieben seien, ist eine sehr missliche Behauptung Holl's (S. 271 f.). F. Loofs schliesst seine höchst anerkennende Besprechung (Theol. Stud. u. Kr. 1898. II, S. 366—372) mit der Bemerkung, Holl habe in der schweren Rüstung seiner ausgedehnten Studien die Hypothese einer Entstehung der ἱερὰ vor Johannes Dam. wohl zunächst aus dem Felde geschlagen; „sie wird wiederkommen, wenn sie's verdient, auch wenn ich mich ihrer nicht annehme."

A. H.

Kirchengeschichtliche Studien, herausgegeben von Knöpfler, Schrörs, Sdralek, IV. Band, II. Heft: Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker. Ein quellenkritische Untersuchung der Schriften „De viris illustribus" des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo von Gustav von Działowski. Münster i. W. 1898. 8. VIII und 160 S.

'Suetonii de viris illustribus' ist uns nicht erhalten. Aber von seinen christlichen Nachfolgern sind alle Schriften auf uns gekommen.

Den Anfang machte 392 Hieronymus de viris illustribus, welcher an Carl Albert Bernoulli (Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, 1895) einen gründlichen, aber überscharfen Censor gefunden hat (vgl. meine Besprechung in der Berliner philologischen Wochenschrift 1896, 5). Etwas glimpflicher hatte ein Jahr zuvor in den Kirchengeschichtlichen Studien (Band II, Heft 2, 1894) der katholische Stanislaus von Sychowski den „Hieronymus als Litterarhistoriker" behandelt. Dass Hieronymus für die alte Christenheit mit Nutzen gearbeitet

hat, lehrt schon die griechische Übersetzung seines Buches, der sogenannte Sophronius, welchen O. v. Gebhardt in den Texten und Untersuchungen XVI, 1b (1896) so schön herausgegeben und untersucht hat. Noch mehr zeugen für Hieronymus die lateinischen Fortsetzer, zuerst Germadius Massiliensis, dessen bis gegen Ende des 5. Jahrhunderts führendes Buch Ernest Cushing Richardson in den Texten und Untersuchungen XIV, 1a (1896) mit dem des Hieronymus in sorgfältiger Ausgabe zusammengefasst hat. Auf katholischer Seite hat den „Gennadius als Litterarhistoriker" behandelt Bruno Czapla (Kirchengeschichtliche Studien, Band IV, Heft 1, 1898).

An die genannten Arbeiten katholischer Gelehrten schliesst sich nach Anlage und Absicht an G. v. Działowski, indem er die beiden letzten christlichen Schriftsteller 'de viris illustribus' aus Spanien unter gothischer Herrschaft im 7. Jahrhundert zusammenfasst.

Der ungleich Bedeutendere ist Isidorus Hispalensis († 636), welcher S. 1—123 behandelt wird. Zuerst die Special-Analyse (S. 3—80), d. h. St. Isidori Hispalensis episcopi De viris illustribus liber, Text mit fortdauerndem Quellenverzeichnis.

Der Text wird nach Faustinus Arevalo (Rom 1797 sq.) abgedruckt, hätte aber wohl mitunter berichtigt werden können. Wir lesen c. XI: Cerealis Castellanensis ecclesiae episcopus. hic dum apud Carthaginiensem Africae provinciam venisset, de fide sanctae trinitatis cum Maximiano Ammonitarum (l. Ariomanitarum) episcopo concertatus est. Dass nach Karthago ein Bischof der Landschaft Ammonia kam und Verhandlungen über die Dreieinigkeit veranlasste, ist ja an sich möglich. Aber Dz. verweist selbst auf Cerealis contra Maximinum Arianum libellus in der Einleitung: Cum Carthaginem Cerealis sanctae ecclesiae fidei Castellensis episcopus venit .... Maximinus Ariomanitarum episcopus supervenit etc. Gennadius de viris inlustribus c. XCVII (welches Capitel Richardson freilich nicht als echt anerkennt) beginnt: Cerealis episcopus, natione Afer, interrogatus a Maximino Arianorum episcopo etc. Es handelt sich um den Arianer Maximinus, welcher 427—428 mit gotischen Truppen nach Afrika kam und auch mit Augustinus verhandelte, vgl. August. Coll. cum Max. und Contra Max. I. II.

Bei dieser Schrift Isidor's führt die Textkritik ohne weiteres auch auf die höhere Kritik, welche in dem allgemeinen Teile (S. 81—122) behandelt wird. Das Buch liegt ja in einer doppelten Gestalt vor. Die älteren Handschriften (vom 10. Jahrhundert an) enthalten nur 33 Capitel, zuerst Osius Cordubensis

(welchem in der längeren Gestalt des Buches c. V gewidmet ist), zusammengefasst mit Marcellinus, welchen in der längeren Gestalt ein eigenes Capitel (XIX) behandelt, dann Itacius (Clarus), welchen in der längeren Gestalt c. XV beschreibt (in der kürzeren c. II), Siricius (in der längeren Gestalt c. XVI, in der kürzeren c. III), Paulinus (in der längeren Gestalt c. XVII, in der kürzeren c. IV) u. s. w. So bringt es die längere Gestalt des Buches auf 46 Capitel.

Die längere Gestalt hat vor der kürzeren voraus I. Xystus, II. Macrobius, III. Philastrius, IV. Theodorus (Mopsuestenus), V. (VI.) Ruffinus, VI. (VII.) Verecundus, VII. (VIII.) Victorinus, VIII. (IX.) Itacius (provinciae Gallaeciae episcopus), IX. (X.) Eusebius (Dorolitanae urbis episcopus), X. (XI.) Cerealis, XI. (XII.) Ferrandus, XII. (XIII.) Petrus Ilerdensis. Diese 12 Capitel hat Arevalo für echt, A. Ebert (Literatur des Mittelalters, 2. Aufl. I, S. 601, Anm. 3) für unecht erklärt. Dz. stützt die Echtheit auf die völlige Gleichheit der Schreibart mit den übrigen Capiteln und sucht den Unterschied beider Textgestalten so zu erklären, dass Isidorus in zwei Büchern geschrieben habe, Buch I mit jenen 12 Capiteln, Buch II mit jenen 33 Capiteln. Aber von zwei Büchern fehlt jede Spur. So wird es auch nicht erklärt, dass in der längeren Gestalt Osius (c. V) und Marcellinus (c. XIV), welche die kürzere Gestalt zusammenfasste, getrennt werden. Eher führen auf eine doppelte Ausgabe, zuerst die kürzere, dann die längere, die von Dz. (S. 96) angeführten Beispiele. Seine Etymologieen hat Isidorus schon um 631 an Braulio von Saragossa übersandt, gleichwohl noch bis zu seinem Tode (636) an diesem Werke gearbeitet. Seine Historia Gothorum hat er zweimal herausgegeben, einmal bis zum Tode des Königs Sisebut (619), dann bis zum 5. Jahre des Königs Svinthila (624) fortgeführt. Ähnlich mag er mit dem Buche de viris illustribus verfahren sein, also in zweiter Ausgabe 12 vires illustres hinzugefügt haben. Als Abfassungszeit wird (S. 101) 610—615 ermittelt.

Die einzelnen Capitel hat Dz. sorgfältig hinsichtlich der Quellen und ihrer Benutzung untersucht. Auch was Franz Görres in dieser Zeitschrift und anderswo gearbeitet hat, wird genau berücksichtigt. Unberücksichtigt bleiben jedoch bei Xystus (c. I) die Arbeit Victor Ryssel's über die syrische Übersetzung der Sextus-Sentenzen (in dieser Zeitschrift 1895 bis 1897), bei Itacius Clarus (c. XV) meine Abhandlung über Priscillianus und seine neuentdeckten Schriften (in dieser Zeitschrift 1892, Bd. I, Heft 1, S. 1—85). So entschieden nimmt

Isidorus nicht gegen Priscillianus Partei, dass er dessen Hinrichtung hätte billigen können. Daher sagt er über Itacius Clarus: Hic autem cum Ursatio episcopo ob necem eiusdem Priscilliani, cuius accusatores extiterant, ecclesiae communione privatus exilio condemnatur etc. Bei dem Bischofe Ursatius wird Dz. (vgl. S. 107) auch unbillig gegen den Spanier Isidorus, welcher recht gut über die Ankläger Priscillian's noch genauere Nachricht haben konnte. Einen Bischof Ursatius nennt Sulpicius Severus (Chron. II, 36, 7. 38, 3. 39, 4. 40, 4. 44, 4) in dem Berichte über den Arianismus. In seinem Berichte über den Priscillianismus schreibt er aber (Chron. II, 51) über die Ankläger Priscillian's: „Ithacius ... solus tamen omnium episcopatu detrusus. nam Idacius (in älteren Ausgaben: Nardacius), licet minus nocens, sponte se episcopatu detruserat." So soll schon Prosper bei Sulpicius 'Nardacius' gelesen und die weitere Verderbung der Lesart veranlasst haben. Jeder Beweis fehlt.

Beachtenswert ist die Stellung Isidor's zu der 5. ökumenischen Synode in Constantinopel 553, auf welcher Kaiser Justinian's I. Verdammung des Theodorus Mopsuest., Theodoretus Cyrensis, Ibas Edessenus in 3 Capiteln bestätigt ward. Das Abendland erhob sich gegen die 3 Capitel. Der römische Papst Vigilius ward aus der kläglichen Rolle, welche er in dem Dreicapitelstreite spielte, erlöst durch den Tod (555). Gregorius M. († 604) bot alle diplomatische Kunst auf, um den Zwist zwischen dem Morgenlande und dem Abendlande zu beseitigen. Auf eine ähnliche Stellung Isidor's zu dem Dreicapitelstreite führt auch das, was Dz. (S. 108) ausführt. Isidorus belobt den verurteilten Theodorus Mops. (c. IV) und führt entschiedene Gegner der Dreicapitel mit Ehren an, wie Facundus (c. XXXII), Ferrandus (c. XII), Victor von Tonnuna (c. XXXVIII). Jede Nennung des schwachen Vigilius vermeidet er absichtlich. Von Justinianus imperator schreibt er (c. XXXI) vorsichtig: „tria capitula damnare contendit", enthält sich also aller Billigung.

Nach sorgfältiger Untersuchung kommt Dz. (S. 120 f.) zu dem Endurteile: „So gering auch der Wert der Arbeit Isidor's sein mag, wenn sie in der Gegenwart mit absolutem Massstab gemessen ward: wir dürfen darüber nicht vergessen, wie gross ihr Wert in relativer Hinsicht ist. In einer Zeit tiefen Niederganges der allgemeinen Cultur hat Isidor auch dadurch bewiesen, wie er 'in fine saeculorum doctissimus' war, dass sein universales Interesse auch die christliche Litteraturgeschichte ergriff, den Wert und die Bedeutung der Idee, welche einst Hieronymus

concipirt hatte, erkannte und seinem catalogus virorum illustrium nach der Fortsetzung durch Gennadius eine neue Ergänzung schuf."

„Ildefons von Toledo als Litterarhistoriker," welcher (S. 125—160) ähnlich behandelt wird, kann freilich nur als ein Nachzügler gelten, dessen Gesichtskreis sich fast zu einer Verherrlichung des Bischofsstuhles von Toledo verengert.

A. H.

Theologischer Jahresbericht unter Mitwirkung von Dreyer, Ehlers, Everling, Ficker, Furrer, Hasenclever, Hegler, Kind, Kohlschmidt, Lösche, Lindemann, Marbach, Mayer, Plöthner, Siegfried, Spitta, Sulze, Troeltsch, Woltersdorf, herausgeben von H. Holtzmann, G. Krüger. XVI. Band enthaltend die Literatur des Jahres 1896. Berlin und Braunschweig 1897. 8. S. 779.

Von den Mitarbeitern in Band XV (s. diese Zeitschrift 1897. III, S. 477 f.) sind ausgeschieden Paul Böhringer, an dessen Stelle Gerhard Ficker die Kirchengeschichte des Mittelalters mit Ausschluss der byzantinischen Literatur übernommen hat (S. 209—269), und August Werner, an dessen Stelle Alfred Hegler die Kirchengeschichte von 1648 an bearbeitet hat (S. 313—409). Hinter den beiden Herausgebern und den bewährten älteren Mitarbeitern stehen die beiden neuen an Sorgfalt und Genauigkeit nicht zurück. Hegler hat die ausländische Litteratur so eingehend berücksichtigt, dass sein Bericht recht umfangreich ausgefallen ist. In dem nächsten Jahre hofft er den gleichen Stoff auf kleinerem Raume bewältigen zu können. Für solche Berücksichtigung des Auslandes gebührt ihm auf alle Fälle besonderer Dank. Dieser Band ist freilich um 163 Seiten stärker geworden als der vorhergehende. Aber für die Wissenschaft ist solches Wachstum nur erfreulich. In wissenschaftlicher Hinsicht hat der Theologische Jahresbericht auch durch diesen Band sein Daseinsrecht für die Theologie aller Gebiete und Lande, aller Richtungen und Bekenntnisse vollkommen bewährt. Hoffen wir, dass er sich in dem Kampfe um das Dasein, welcher nun einmal unsere Zeit beherrscht, je länger je lieber behaupten wird.

A. H.

Ernst v. Dobschütz, A hitherto unpublished Prologue to the Acts of the Apostles (probably by Theodore of Mopsuestia). Aus: Journal of Theol. II. 2. April 1898. p. 353—387.

Die National-Bibliothek in Neapel II. Aa 7 enthält eine Handschrift der Apostelgeschichte, katholischen und Paulus-Briefe, Apokalypse, spätestens aus dem 12. Jahrhundert, geschrieben von einem Evagrius. Vor der Apostelgeschichte steht ausser dem Euthalianischen Prolog noch ein anderer, von welchem E. v. Dobschütz durch Erich Förster und James Hardy Ropes eine Abschrift erhalten und mit Beratung von F. Blass und P. Kötschau vollständig herausgegeben hat, da Salvator Cyrillus (Codices graeci Mss. Reg. Bibl. Borbon. Neap. 1726. I, p. 13—24) nur ein Stück bekannt gemacht hat.

Die Ausgabe ist sehr sorgfältig. Alles ist freilich nicht berichtigt. C. I p. 357, 9 schlage ich vor *ἐλέξατο* für *ἐδέξατο* (*ἐδόξατο* cod., ut videtur). Der Ausgabe folgt eine englische Übersetzung und eine gründliche Untersuchung.

Der Prolog ist die Einleitung eines Commentars zu der Apostelgeschichte, gewidmet einem Bischofe Eusebius, dem Nachfolger eines anderen Bischofs Eusebius, welche den Verfasser veranlasst hatte, einen Commentar zu dem Lucas-Evg. zu verfassen. Hier setzt E. v. Dobschütz ein. Nach dem Verzeichnis des Ebed Jesu (bei Assemani Bibl. or. III, 1 p. 30—35) sind von Theodor von Mopsuestia verfasst:

13. Commentarius in Lucam } tom. II ad Eusebium.
13. Commentarius in Iohannem } tom. II ad Eusebium.
14. Commentarius in Actus apostolorum tom. I ad Basilium.
15. Commentarius in epi. ad Romanos ad Eusebium.

E. v. Dobschütz (p. 380) wagt nun die Behauptung, dass das zu der Apostelgeschichte gehörende „ad Basilium“ und das zu dem Römerbriefe gehörende „ad Eusebium“ umgestellt seien. So erhält er als Verfasser des an einen älteren Eusebius gerichteten Lucas-Commentars und des einem jüngeren Eusebius gewidmeten Commentars zu der Apostelgeschichte keinen Geringeren als Theodor von Mopsuestia. Auch wer dieses Wagnis nicht mitmachen kann, muss ihm für diese Veröffentlichung dankbar sein und darin Recht geben, dass dieser Prolog der Richtung des berühmten Exegeten angehört und von keinem unbedeutenden Manne verfasst ist.

A. H.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der Christlichen Religion

für das Jahr 1897.

Der Vorstand der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der Christlichen Religion hat in seiner Herbstsitzung vom 7. September und folgenden Tagen über acht eingesandte Arbeiten, drei der gestellten Aufgaben betreffend, sein Urteil ausgesprochen.

In 1894 war, mit zweijährigem Termin, eine kritische Untersuchung verlangt worden, in wie fern die Behauptung richtig sei, dass die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts grösstenteils die sittliche Verwilderung der darauf folgenden Periode verursacht habe. Auf diese Frage waren drei Antworten eingelaufen, alle in deutscher Sprache.

Die Abhandlung unter dem Motto Joh. 13 : 28 machte einen sehr ungünstigen Eindruck. Dem Verfasser ist die Aufgabe nicht klar gewesen. Das Problem existirt für

ihn überhaupt nicht, weil er in den Beschuldigungen Jannsen's nur Verleumdung zu sehen vermag. So findet sich in dieser Arbeit keine Spur von kritischer Untersuchung. Des Verfassers Behauptungen zu Gunsten des Protestantismus und gegen den Katholicismus sind unbegründet, und seine Angaben lassen sich nicht controliren. So verfehlt seine Polemik ihren Zweck. Von der Zuerkennung des Preises konnte nicht die Rede sein.

Einen etwas besseren Eindruck machte eine andere Arbeit unter dem Motto „die Weltgeschichte ist zum Teil ein Weltgericht", eine wenig ansprechende Verdrehung eines oft missverstandenen Wortes Schillers. Dieser Verfasser hat einen reichen Stoff fleissig zusammengestellt, ein nüchternes Urteil bekundet, und manche richtige Bemerkungen gemacht. Allein man vermisst logische Disposition, gründliche Durcharbeitung und scharfe Definition des Thema's. Manches Unnötige wird mitgeteilt, manches Nötige fehlt. Auch ist mehr vom 17ten als vom 16ten Jahrhundert die Rede. Mehreres ist flach und oberflächlich, namentlich in der Auffassung des Protestantismus, dessen gesegneter Einfluss fast gar nicht berührt wird. Diese Arbeit, so wenig principiell und so diffus, konnte den Preis nicht erlangen.

Grosses Lob spendete man einigen Vorzügen der dritten Abhandlung unter dem Motto I. Joh. 1 : 6, namentlich dem lebhaften, packenden Stil, dem reichen Inhalt, und den vielen guten Bemerkungen. Dem stehen aber mehrere Mängel gegenüber. Der Verfasser hat weder seinen Gegenstand scharf in's Auge gefasst, noch sich von den tieferen Principien, die hier in Betracht zu ziehen sind, Rechenschaft gegeben. Dogmatisch und logisch ist seine Behandlung ungenügend. Schliesslich wird die Frage ob die Beschuldigungen gegen den Protestantismus begründet sind oder nicht, nicht entschieden beantwortet.

Deshalb konnte auch diese Arbeit, trotz ihrer Lichtseiten, nicht als gelungen betrachtet werden.

Die Frage nach dem Unterschied des Katholicismus und Protestantismus hinsichtlich ihrer psychologischen Voraussetzungen u. s. w. hatte zwei ebenfalls deutsch verfasste Antworten hervorgerufen.

Die erstere unter dem Motto „Gott sahe an“ u. s. w. ist kurz gefasst, in klarem, einfachem Stil geschrieben, worin freilich dann und wann etwas verworrene Sätze vorkommen. Sie enthält einige wahre Bemerkungen, hat aber keinen wissenschaftlichen Wert. Die Disposition ist sehr dürftig, das Thema nicht klar bestimmt, das Ganze ohne Einheit, das Urteil über die verschiedenen Meinungen nur äusserlich dem Gegenstand angepasst, die Polemik zu breit und nicht gerecht. So ist der Verfasser dem Katholicismus gegenüber sehr voreingenommen, und den alten Protestantismus hat er modernisirt. Den zweiten Teil der Frage, nach der Bedeutung dieses Unterschiedes für den heutigen Einfluss und die nächste Zukunft beider Konfessionen hat der Verfasser kaum berücksichtigt. So konnte seine Arbeit für den Preis nicht in Betracht kommen.

Sehr ausführlich und mit grossem Fleiss bearbeitet war die zweite Abhandlung über dasselbe Thema, unter dem Motto: „Die psychologischen Voraussetzungen" u. s. w. Der Verfasser besitzt eine tüchtige Kenntnis der einschlägigen Literatur, und die Quellen zu dogmatischen Studien sind ihm zugänglich.

Dennoch fand man an seiner Arbeit mehreres auszusetzen. Die Form ist sehr weitläufig, mit endlosen Citaten und vielen Wiederholungen, mit allerlei Umschweifungen, nach welchen der Verfasser dann wieder auf schon Gesagtes zurückgreift. Daher ist das Urteil über die Dogmen

an beiden Seiten weder scharf, noch unparteiisch. Dem Katholicismus wird er nicht gerecht. Der Protestantismus des 16ten Jahrhunderts ist ihm der adequate Ausdruck der Wahrheit. Die Beantwortung des zweiten Teiles der gestellten Frage hat er, unter einem nicht giltigen Vorwaude, ganz weggelassen. Auch dieser Arbeit konnten Direktoren den Preis nicht zuerteilen.

Noch drei Abhandlungen lagen vor, alle über die im Jahre 1895 von neuem ausgeschriebene Frage: eine geschichtliche Beschreibung und Beurteilung des Eudämonismus.

Die deutsche Arbeit unter dem Motto „Sursum corda!“ zeichnete sich aus, sowohl durch Beherrschung, als durch eine glückliche Disposition des Materials. Dennoch hat der Verfasser seine Aufgabe nicht befriedigend gelöst. Wohl unterscheidet er richtig die psychologische und die ethische Seite des Problems, aber die Beschreibung und Beurteilung des Eudämonismus als einer psychologischen Theorie ist ganz ausgeblieben; und an deren Statt versucht er zu beweisen, dass auf utilistische Grundlage sich keine wissenschaftliche Ethik aufbauen lässt. Auch sein Urteil über das Christentum ist nicht begründet. Sein Resultat steht mit der vorhergehenden Auseinandersetzung in Widerspruch. So konnte ihm der Preis nicht zuerkannt werden.

Auch die zweite, ebenfalls deutsch verfasste Arbeit, mit dem Motto: „Glück auf!“ war namentlich in der historischen Uebersicht nicht ohne Verdienst. Der Verfasser schien ein tüchtiger Arbeiter zu sein, der sich aber von der Aufgabe keine richtige Vorstellung gemacht, und auch was er nach seinen Prämissen hätte leisten können nicht gegeben hatte. Auch war seine Kenntnis des alten und des neuen Testaments allzu dürftig.

In der holländisch verfassten Abhandlung mit dem

Worte Kant's überschrieben: Der Mensch existirt als Zweck an sich selbst, war auch mehreres zu loben. Durchweg hatte der Verfasser aber den Eudämonismus mit dem Utilismus verwechselt. Auch war die geschichtliche Behandllung allzuviel zur Hauptsache gemacht. Der Stil, ja sogar die Sprache, war voll von Fehlern. So konnte auch diese Arbeit nicht den Preis erlangen.

Der Vorstand sieht sich veranlasst mit Nachdruck hervorzuheben, dass wo gefragt wird irgend ein Thema historisch zu beleuchten, dies durchaus etwas anderes ist, als eine Geschichte des betreffenden Gegenstandes. Nur der Verfasser von Sursum corda hatte diesen Unterschied ziemlich richtig gefühlt.

Der Vorstand hat beschlossen drei neue Aufgaben zu stellen. Das Programm lautet also folgendermassen.

1) Vor 15. Dezember 1898 verlangt die Gesellschaft:

I. Eine Abhandlung worin die Principien des Utilismus auseinander gesetzt und aus philosophischen und ethischen Gesichtspunkten beurteilt werden.

II. Eine Beantwortung der Frage: wie verhalten sich die religiös-ethischen Gedanken der Bergpredigt zu den Anforderungen des praktischen Lebens?

2) Vor 15. Dezember 1899 verlangt die Gesellschaft:

III. Eine Abhandlung über die Willensfreiheit, wobei namentlich die neueren Theorien über den Zusammenhang psychischer und physischer Erscheinungen ins Auge gefasst werden sollen.

Was nach den genannten Datis einlaufen sollte kann nicht mehr berücksichtigt werden.

Vor 15. Dezember 1897 erwarten die Direktoren

Antworten auf die im Jahre 1895 ausgeschriebenen Fragen über die Geschichte und den Einfluss der Wallonischen Gemeinden in den Niederlanden; — über die Principien der kritischen und die der spekulativen Philosophie — und über die Frage: was ist national, was international in der niederländischen Kirchenreformation des 16ten Jahrhunderts?

Vor 15. Dezember 1898 müssen die Antworten einlaufen über die in 1896 von neuem gestellte Frage nach der „neueren Mystik".

Der Verfasser, dessen Preisschrift gekrönt wird, empfängt entweder vierhundert Gulden baar, oder die goldene Medaille der Gesellschaft (im Wert von zweihundertundfünfzig Gulden) nebst hundertfünfzig Gulden baar, oder endlich die silberne Medaille mit dreihundertfünfundachtzig Gulden baar. Die gekrönten Schriften lässt die Gesellschaft verlegen als Teil ihrer Werke. Eine Zuerkennung eines Teils des Preises, mit oder ohne Aufnahme der Arbeit in die Werke der Gesellschaft, erfolgt nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Bedingungen für die Preisbewerbung sind folgende. Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und in deutlicher Handschrift, geschrieben sein. Arbeiten, die mit deutschen Schriftzeichen, oder nach Meinung der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sofort zur Seite gelegt. Uebersichtliche Kürze, sofern die wissenschaftliche Behandlung darunter nicht leidet, wird als ein Vorzug angesehen.

Die Verfasser nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein versiegeltes Billet bei, in dem Name und Wohnort angegeben sind und das mit dem gleichen Motto über-

schrieben ist. Sie schicken ihre Abhandlungen porto-frei an den Mitdirektor und Sekretär Dr. Theol. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam.

Für die Herausgabe von neuen und verbesserten Auflagen oder von Uebersetzungen der unter die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlungen ist durchaus die Erlaubnis des Vorstandes erforderlich.

Jede von der Gesellschaft nicht verlegte Arbeit kann der Verfasser selber veröffentlichen. Das eingesandte Manuskript bleibt aber Eigentum der Gesellschaft, falls sie nicht dasselbe dem Verfasser auf seinen Wunsch zurückgibt.

PROGRAMM

DER

Teylerschen Theologischen Gesellschaft

zu Haarlem

für das Jahr 1898.

Die Directoren der TEYLERSCHEN STIFTUNG und die Mitglieder der TEYLERSCHEN THEOLOGISCHEN GESELLSCHAFT haben in ihrer Sitzung vom 15ten October 1897 ihr Urtheil ausgesprochen über zwei Beantwortungen in deutscher Sprache, welche bei ihnen eingeliefert waren auf die Preisfrage über den

„Einfluss des Pârsismus auf das Judenthum."

Die erste Arbeit mit dem Motto „*Dies diem docet*" ist dem Anscheine nach von derselben Hand, wie eine vor einigen Jahren eingereichte, welche damals trotz vieler guten Eigenschaften von uns nicht zur Bekrönung vorgeschlagen werden konnte. Ist dem so, dann hat der Verfasser sich die damals ausgesprochene Kritik zum Theil zu Nutzen gemacht. Die heute vorliegende Arbeit

steht in mancher Hinsicht höher als die erste. In der Literatur über die Religion Zarathushtra's, die dem Verfasser damals nur oberflächlich bekannt zu sein schien, hat er jetzt viel ausgedehntere Studien gemacht. Auch das Avesta kennt er jetzt besser als damals. Hat er diese Kenntnisse auch nur aus zweiter Hand, während er über das Judenthum selbstständige Studien gemacht hat, so würde das an sich nicht schaden und konnte kaum anders erwartet werden, und die kleinen hier und da vorkommenden Irrthümer, welche sich hieraus ergeben haben, würden leicht verbessert werden können.

Der Verfasser ist der Meinung, das Judenthum habe sich ganz selbstständig entwickelt, auch was die Daemonologie und Eschatologie betrifft, wenn schon unbedeutende Entlehnungen aus anderen Religionen nicht ganz ausgeschlossen seien. Hätte er für diese Behauptung stichhaltige Argumente beigebracht, so würden auch diejenigen unter den Preisrichtern, welche seiner Meinung nicht beistimmen können, kein Bedenken getragen haben ihm den Ehrenpreis zuzuerkennen und seine Abhandlung als eine wissenschaftliche Arbeit herauszugeben. Es sind aber nach ihrer Meinung die angeführten Gründe zu schwach und die ganze Beweisführung scheint ihnen mehr geschickt als überzeugend, mehr ein Pleidoyer als eine wissenschaftliche Untersuchung.

Doch das grosse Bedenken der Beurtheiler liegt darin, dass der Verfasser seine Beweisführung verknüpft mit der bekannten Hypothese James Darmesteter's bezüglich des späten Entstehens des Zarathushtra'schen Religionssystems.

Darmesteter war ein grosser Gelehrter, ein genialer Mann, und sein jüngstes Werk kennzeichnet ihn als einen der besten Kenner des Avesta. Aber der Werth dieses Werkes wird sehr vermindert, vorerst durch das sklavische sich binden an die auf schwachen Füssen stehende pârsische Ueberlieferung, die er überall, man sollte fast sagen gegen sein besseres Wissen, seiner Uebersetzung zu Grunde legt, sodann durch die Annahme, dass die ältesten Urkunden der Religion Zarathushtra's erst unter den Arsaciden geschrieben seien, und dass darin das enthaltene Lehrsystem eine persische Umarbeitung der Philosophie des Philo Judaeus sei. Diese von keinem Sachkundigen vertheidigte, von den meisten bestimmt verworfene Annahme wird vom Verfasser als feststehendes Resultat der Wissenschaft übernommen. Keine Spur von Kritik. Kein Vermuthen von Einwendungen dagegen. Auf Alles, was dagegen gesagt ist — und sie ist nach der Ueberzeugung der Beurtheiler bereits hinreichend widerlegt —, hat der Verfasser keine Rücksicht genommen und es nicht der Mühe werth geachtet, wir wollen nicht sagen diese Kritik seinerseits zu widerlegen — was ihm wohl nicht möglich gewesen wäre —, sondern nur zu erwähnen. Als der Verfasser seine erste Arbeit eingesandt hatte, äusserte einer der Beurtheiler seine Freude darüber, dass er die damals gerade veröffentlichte Hypothese Darmesteter's noch nicht gekannt hatte, weil er dieselbe sonst sicher würde herangezogen haben, um seiner Beweisführung Kraft zu verleihen. Was dieser Beurtheiler fürchtete, ist nun geschehen. Der Verfasser erklärt zwar, dass er auch abgesehen von diesem Argument

zu demselben negativen Resultate gekommen wäre; aber dann hätte er klüger gehandelt, in einer Frage, in welcher die grosse Mehrheit der Sachverständigen anderer Meinung ist und über welche er nicht befugt war, selbst zu urtheilen, keine Partei zu ergreifen und sie bei seiner Beweisführung ganz ausser Betracht zu lassen.

Nachdem dieses Hauptbedenken genannt ist, brauchen andere Einwendungen nur noch eben berührt zu werden. Sie beziehen sich darauf, dass der Verfasser der Uebersetzung Darmesteter's blindlings folgt, auch wo er die bessere von Geldner kennt, dass er die Quellen urtheilslos benutzt, so dass z. B. zwischen Avesta und Bundehish, welche Jahrhunderte auseinander liegen, kaum unterschieden wird, dass er die spätere jüdische und altchristliche Apokalyptik und die älteste christliche Literatur unbenutzt lässt, und endlich, dass er ausschliesslich das Nichtvorhandensein von direkten Entlehnungen zu beweisen trachtet und nicht berücksichtigt, dass religiöse Ideen Einfluss haben und selbstständig verarbeitet werden können.

Die Gesellschaft bedauert sehr, dass sie der in vieler Hinsicht vortrefflichen Arbeit dieses unermüdlichen Gelehrten die höchste Auszeichnung nicht zuerkennen, noch auch die Verantwortung für die Veröffentlichung tragen kann, denn die Abhandlung zeugt von grosser Arbeitskraft, fleissigem Studium und ausgedehnter Kenntniss vor Allem auf dem Gebiete der Geschichte des Judenthums. Als Anerkennung dieser Verdienste bietet sie dem Verfasser, falls er sich bekannt machen will, die silberne Medaille an.

Die zweite, gleichfalls deutsch geschriebene Beantwortung trägt das Motto Jesaja 45: 7. Auch der Verfasser dieser Arbeit hat sich durchgehends der Uebersetzung Darmesteter's bedient, was ihn hier und da auf einen Irrweg geführt hat, aber die unglückliche Hypothese nimmt er nicht an. Aber in der Ueberzeugung von ihrer grossen Wichtigkeit für die zu behandelnde Frage bespricht er sie ausführlich. Die Gründe, welche er dagegen anführt, sind nicht gerade die stärksten, und er würde besser gethan haben, hätte er sich mehr bekannt gemacht mit dem, was Andere darüber gesagt haben, aber er hat einen Beweis von kritischem Takt gegeben, indem er sie verwarf. Auch in der Wahl eines Führers auf dem Gebiete der Zarathushtra'schen Studien — er folgt meistens Geldner — ist er glücklicher gewesen als sein Mitbewerber. Er geht mit Recht von der Ueberzeugung aus, dass, welche jüngeren Bestandtheile das Avesta auch enthalten möge, nicht allein die religiöse Reform, wovon es Zeugniss gibt, sondern auch der Inhalt im Allgemeinen alt ist, so dass die Möglichkeit, dass durch dasselbe Einfluss auf das Judenthum ausgeübt wurde, nicht von vorn herein ausgeschlossen ist. Diesen Einfluss sucht er nun durch Vergleichung der beiden Religionen wahrscheinlich zu machen — mehr als das war natürlich in dieser historischen Frage nicht zu fordern — und er thut dies ordnungsgemäss, klar, nicht ohne Kritik und durchgehends mit Mässigung. Nur hier und da, z. B. in dem, was er über Jes. 24: 7 und Jes. 26: 20—27: 2 sagt, will er unseres Erachtens zu viel beweisen. In der Geschichte des Judenthums ist er offenbar

gut zu Hause; hier schöpft er selbstständig aus den Quellen, und er hat sehr richtig gefühlt, dass der Einfluss der Ideen Zarathushtra's auf das Judenthum sich nicht am meisten herschreibt aus, noch sich am kräftigsten geltend macht in der Zeit der persischen Herrschaft, sondern vor allem späteren „Zeitströmungen" zu verdanken ist. Hätte er auch vielleicht mehr mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass auch in anderen morgenländischen Religionen, z. B. in der babylonischen, die Erklärung einiger Vorstellungen des späteren Judenthums zu finden ist, man kann es ihm billiger Weise nicht als Tadel anrechnen, dass er sich innerhalb der Grenzen der gestellten Frage gehalten hat. Bezüglich einiger Quellen, wie der Belisten-Inschrift, hat er nicht die besten Autoritäten zu Rathe gezogen, und die belangreiche Stelle des Cyrus-Cylinder hat er schlecht übersetzt. Mit den Ansichten Prof. Kosters bezüglich der Rückkehr der Verbannten und des Tempelbaues hat er sich wohl etwas leichthin abgefunden. Auch an anderen Einzelheiten liessen sich begründete Ausstellungen machen, und die ganze Beweisführung hätte weniger breit sein können. Aber diese Bedenken sind nicht überwiegend. Ob der Verfasser seine Behauptung bewiesen hat, haben wir nicht zu entscheiden. Er hat auf jeden Fall einen bedeutenden Beitrag zur Lösung des Problems geliefert und uns der Lösung einen Schritt näher gebracht. Seine Schrift ist eine wirklich wissenschaftliche Arbeit, welche Zeugniss gibt von fleissigem Studium, ernstlichem Nachdenken und historischem Sinn. Die Gesellschaft war deswegen der Meinung, dass die

Arbeit mit der goldenen Medaille bekrönt und auf Kosten der Teyler-Stiftung gedruckt und herausgegeben werden könne, doch allein unter dem Vorbehalt, dass der Verfasser, der in einer für ihn fremden Sprache geschrieben hat, Sprache und Stil einer gründlichen Durchsicht unterwirft. Das versiegelte Billet wurde darauf geöffnet und enthielt den Namen des Docenten

ERIK STAVE zu *Upsala* (Schweden).

Als neue Preisfrage, auf welche die Beantwortungen vor dem 1ten Januar 1899 erwartet werden, wird gestellt:

„Eine kritische Abhandlung über die historischen Daten der Geschichte der christlichen Gemeinde in Rom bis um das Jahr 150 nach Christus."

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f* 400 an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickte Antworten fallen der Gesellschaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubniss der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Ver-

schweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.



